SÜLEYMANİYE
315
Amca Z. Hüseyin Pş.

شرح مقاصد للعلامة
سعد الدين التفتازاني

شرح مقاصد

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: AMCA ZADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni No.:
Eski Kayıt No: 315

٤١٥

انا نحمدك يا من سبح ملكوت كل شيء به عما يصفون ومن عنه ابتداء كل حي واليه المعاد
تشهد له من اوراق الطباق آيات توحيده وتحميده وتجلي من الآفاق والانفس شواهد
تقديسه وتمجيده ما انبسط في الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمة البالغة ولا توجد
في الامكان طبقات الا تعلمها قدرته الباهرة تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته
الاحدية وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية سجدت لعزة جلاله الاجرام
العلوية ونطقت بشكر نعمائه السنة الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا
من قواعد العقائد الدينية وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طرق النجاة
وسبل الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك
محمد المبعوث باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق ارسله حين درست اعلام الهدى وظهرت
اعلام الردى وطمست منهج الحق عفا واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء فاعلى من
منار الدين معالمه ومن اليقين دعائمه ومهد بالبرهان سبيله ومن الايمان دليله واقام للحق حجج
للزيغ محجة حتى انشرح الصدور بنور اليقين وازاح عن القلوب صدأ الشبهات وانزاح وجه
الايام وانتشر الاسلام واعتصم الانام باوثق عصام حالا من انفصام وعلى آله وصحبه
خلفاء الذين هم خلفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم
رؤساء حظائر القدس وعظماء بقاع الانس قد صعدوا ذرى الحقائق باقدام الافكار
ونوروا اسع طرائق بانوار الآثار فادعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب وساعدوا
الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب فاستقر ثغر الاسلام وانتظم المسلمين وانجح وعدا
من اتقه وحقا علينا نصر المؤمنين **وبعد** فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر اذ
العيش غض والشباب بمائه وغصن الجد اعلى نمائه وبدور الآمال طالعة مشرقة ووجوه الاحوال ضاحكة

حكمة البالغة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف للمبالغة

ضاحكة مستبشرة ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات ورياض العلم مطروح الاكمام
زاهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها واتصفح الكتب من الفنون
كشفا لاستارها عن آثارها يرد علي حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها ويتردد الي كبار
الناس رغبا لشوارد عوائدها علما منهم باني لديها قرارها لاكتساب الدقائق وقطب نهاياتها في طلاب
الحقائق وحسبوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام
اعز ما رغب فيه ويعرج عليه واتم ما يناخ مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم بنيانا واصدقها
تبيانا واكرمها نتاجا وانورها سراجا واصحها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا كانوا
جميعا حول طلابه وراموا طريقا الى جنابه والتمسوا مصباحا على قبابه ومفتاحا الى فتح بابه
فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من اعين الزمان من خفض
زحام الشوائب واخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفوائد ودرر الفرائد
وشرح له متضمن لبسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد وتنقيح للمباد
وتدقيق للمعاني فوق ما يعتاد وتحرير للمسائل حسب ما يراد ولا يزاد وتقرير للدلائل بحيث لا يعاد ولا يستعاد
بالفاظ ينفتح لها الآذان وينشرح الصدور ومنفعة بالانهار والازهار جال ومعان
تبتهل بها وجوه الاوراق ويتبسم ثغور السطور وتتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور باداء الجهد
في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين
لا سيما المعضلات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى من اصول الدين والعروة الوثقى والحصن الحصين
لاهل الحق اليقين وحين جرت بعضا من الكتاب وتبدأ من الفصول والابواب تسارع اليه الطلاب
وتداولته ايدي اولي الالباب واحاطت به حلقة كل طالب وناظر ورغبة كل راغب وعاشق
صبوة نائح كل وارد وتوجه اليه همة كل رائي فطفقوا يمدحون في تنقيحه ون وزيادة الازبار
يقتدحون وانا اصرف جهدي في المراد واصرف المقصود وتنقيح عن الفضول وانحرف
والايام تحول وتجزر وتعد فلا تنجز والدهر تبكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي والعجب من
تقاصر همم الرجال وفسادها وتراجع سوق الفضائل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وعلى
اركانه وتزعزع شأن الباطل وتمادي طغيانه وتطاول ايام كلها غضب وعتب وعلى
الالباب عيون واكب تجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد لا في القول امكان التحصيل
تأييد ولا في قوس الرجاء منزع ولسهم النضال تسديد وبالتمام الى زماني حالي رجائي وبلائي

المنزع بكسر الميم
السهم

من الحوادث بالليالي وحالت الأحوال دون الآمال بلوغ الأماني وانحنى شأني أن تنقبض عن
غروب شأني تباين الأوطان والأوطار وترامت بي الأقطار والأسفار أقاصي
أحوال التشتت لنواحي وأسوأ الأثير الرواسي أسبابها من أسباب انقراض العلوم
وانقباض مدة دهر وانقضاض معظمها بما تكاد الأنفاس لا تنقطع والجبال تتصدع
قد تملكتها وحشة المصانع وخبرة المرابع ووقفت على ثنية الوداع لا الطلول لا البقاع
ولا الرسوم ولا الربوع وكم أن تبيت نشر ما طويت وتصديت لإتمامه ما تمنيت عرضت من الموانع
والقواطع وحدث من النوب والنشوب ما يحول بين المرء وقلبه وتصدى مرآة فكره
وعقله ويزداد أهوالها نزع خاطره وناظره ويذهب ذروة نشاطه وهمه
إلى أن تداركني نعمة من ربي وتماسك عودة من نهيي ولبي فانبعثت على إتمام الكتاب وانتظام
تلك الفصول والأبواب فجاء بحمد الله كنزا أودعته من جواهر الفوائد وذخرا ضمنته
نفائس الفوائد في لطائف طالما كانت مخزونة وعن الإذاعة مصونة مع تنقيح
للكلام وتوضيح للمرام بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين وتنزاح عنها
شبه المبطلين وتفضي أنوارها في قلوب الطالبين ويطلع أقمارها على أفق الخاطر
لا يعقل بيانها إلا العالمون ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون تنتهز بها علماء
البلاد في كل ناد ولا يقبض منها الأكل من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فما له
من هاد وإذا قرع سمعك ما لم تسمع به في الأولين فلا تسرع وقف في المتأملين لعلك
تطلع بفيض من الحق وتأتي بنور رباني من شاطئ الواد الأيمن من البقعة المباركة
على برهان لم يجل أو بيان آخر من أوضح أو أخفى والله سبحانه ولي الإعانة و
التوفيق وبتحقيق آمال المؤملين حقيق **قال** **ورتبته على ستة مقاصد**

أقول اعلم أن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية
كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة
على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وطريق الوصول إلى الغايتين
إلا أن نظر العقل تبع في الملة بآراء وفي الفلسفة سواء وكما وضعت الفلسفة
الحكمة النظرية والعملية الباعثة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين وضعت
عظماء الملة وعلماء الأمة علم الكلام وعلم الشرائع والأحكام فموضوع الكلام للملة بإزاء

بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم إلى العلم المتعلق بأمور تستغني عن
المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الإلهي وفي التصور فقط وهو الرياضي ولا تستغني
أصلا وهو الطبيعي ولكل منها أقسام وفروع كثيرة إلا أن المقدم في الاعتبار منها
العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار إليهما بالإيمان بالله واليوم الآخر
وطريق الوصول إليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والأعراض على ما أرشد إليه
مواضع من كتاب الله تعالى كما أحسن أشار أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه
إلى أن المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية
العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله
امرءا أخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين فانتظم المتكلمون
على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع على ذلك
من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه
إثبات ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر أو الأعراض أو الشاملة لأكثر
الموجودات فجاءت أبواب الكلام خمسة هي الأمور العامة والأعراض
والجواهر والإلهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدير
بمباحث تجري مجرى التوابع لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على
ستة مقاصد **ووجه الضبط** أن المذكور فيه إن كان من مقاصد الكلام
فإما سمعيات وهو المقصد السادس أو عقليات تختص بالواجب وهو
الخامس أو بالممكن الجوهر وهو الرابع أو العرض وهو
الثالث أو لا يختص بواحد وهو الثاني وإن لم يكن
من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب
ووجه الترتيب توقف اللاحق على
السابق في بعض المباحث وقد ينتقض الضبط
والمناسبة أيضا في بعض مباحث باب
في كمسألة الرؤية في الإلهيات
وإعادة المعدوم في السمعيات

المقنّع من الإقناعة
بمعناه وكذا المرتع من
الرتوع بمعنى الارتياع
وإن احتمل الأول اسم مفعول
والثاني اسم فاعل

أما الأول فلأن سبيل العقل في الملة
بعد ثبوتها تحصيل معقول النقل
وأما الثاني فلأن سعيه في الفلسفة
تحصيل المعقول مطلقا وتأويل
النقل موافقا له فيندفع ما قيل إن
أراد به عند المعارضة بين العقل
والنقل يرجح النقل فليس كما علم
وإن أراد أن الحسن والقبح شرعي
لا عقلي كما هو مذهب الأشاعرة لا يناسب
المحل فإن ذلك خلاف في الأحكام
الفرعية لا في العقائد الدينية الأصلية بل
المراد أن الواجب استعمال العقل في إدراك
جهة حكم النقل فيما أمكنه ذلك أما فيما ليس
وسعه إدراكه أو يحمل معنى حكم النقل
فيحمل على ظاهره ويعتقد أصل النقل
علم كيفيته بل قاله وذلك لا يثبت

فالقوة العملية من الحكمة العملية
أما أولها فلأن الأولى مبدأ عمل
والثانية علم بكيفية العمل وأما ثانيا
فلأن كمال الأولى بكمال العمل والثانية
بكمال العلم

أو كلها كالوجود والتشخص والوحدة
وكالماهية أيضا عند البعض

قوله من الكتاب
أي لا من العلم وأما
طريق المواقف وشرحه
أنه مقصد من العلم قطعا
أيضا

مسألة الرؤية في الإلهيات كون الحق وإثبات التحقيق
حقيقة الرؤية وتبيين اقسامها وكذا مسألة السمعيات
حشر الأجساد لا إعادة المعدوم بعينه وكون ما بينهما
فتأمل

أقول تحقيق حقيقة الرؤية
هو كون الحق وإثباته وكذا حشر
الأجساد وكون إعادة
المعدوم بعينه

وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات رتبه على فصول لان المبادي منها
ما اورد لتصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها
في فصل ومنها ما تصدر به علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد
بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر
مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو انسب بها
فجعلها في فصلين قال الكلام هو العلم بالعقائد اقول حصول الكيفيات
النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكرم يتصف
به الكريم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل من الكلام
وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال
فاحتيج الى ان يتصور بصورة اجمالية تشملها صونا للطلب والنظر عن الاخلال بما هو منها
او الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته واما ما كثر ذكره سيما في العلوم
الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها
كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة
الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع
الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين
عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف
الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة
نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد

اشارة الى وجه تصديره مباحث العلم

فان لتلك الصورة اعتبار كونها حاكية لذي الصورة وبذلك الاعتبار يسمى علما به واعتبار كونها متحققة بنفسها وبهذا الاعتبار يسمى علما فالعلم بالعلم وتعدد الصور الصورة وتعدد الصورة بهذا الاعتبار كما تتعدد النفس الواحدة اذا علمت قلت التحقيق

من حيث تغاير الحد والمحدود اعتباري كما يقال حكيت بما يصدق عليه من اللوازم لا سيما اذا كانت صور المعلومات متعددة حكاية واذا كانت الصورة الحاكية واحدة بجملها يكون هذه الواحدة غير تلك المتعددة وهي التي

عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل
بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر
والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه
واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية اي المنسوبة الى
دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام
المخالف فصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة
ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر و
خرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقاديات
وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى
في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمه التدوين والترتيب وذلك
اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة
يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحصال العقائد على ما هو المراد بقولنا
العلم بالعقائد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات
العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي
من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها
شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى
ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرده تعريف جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو
والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار ح
ان المراد علم يحصل معه الاقتدار التام بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان بقي

المعية اعم من اللزوم واللزوم من العادي ويجوز عدم بقاء الاقتدار

اي بالاحكام سواء كانت اعتقادية او عملية ٢

وهذا هو معنى العقائد اه

هو ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه

العلمين تشارك في انّ عرضي قلة الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الذاتي
تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا لان علمين متباينين في الرتبة بخلاف علم النجوم الباحث عن انواع الكم
قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصداقه
البحث عن كل ما يشاركها في ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة
لا ينظران في الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب
والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو هو العدد للحساب
والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما هو الكم وكان العلمان
علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لكان جزءا من الفلسفة الاولى
فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على
حدة ويكون من مبادي التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية
الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت
شي له وتصوره من المبادي التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم
الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق وهذه امور
ربما يقع فيها الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا
تصوره من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها يتألف قياسات العلم وانما
لم يجعل التصديق بموضوعيته من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه فلا
اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم
الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا مرسوما لطالب العلم وتحقيقا للواحقه وينبغي ان يعلم
ان هذه الامور انما هي في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه و
الاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما التنبيه بايراد هذه المباحث الجاري في نظر صناعة
البرهان من قبيل الوضوحات لما تطرق اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الاشتباهات اذا تقرر
هذا فنقول موضوعه علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
لما البحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من

العلم

من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة
اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الفلسفة والتمول
فهو موضوعا في سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل لا انه او ما على الموجود
ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث
المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات
المسائل اكثر بل اخص منه وهو ظاهر وان اريد ما صدقه فالعموم والصانع وقدم كلمة وحدث الجسم
ونحو ذلك والخلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمسائل العارضة
للعدد بواسطة الكم لا تستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه
قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلت لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة
بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد للزوجية والفردية الا
يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض
الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا
كالزوج للعدد او من وجه كما شاء للعدد ... عرض ذاتي لا يكون جنسه وهو كم ماخوذا في حده
ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونهما وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم
مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج

ومسائله القضايا النظرية **الشرعية الاعتقادية** قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادة زيادة
البصيرة وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية
بل لا معنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لميته وتنبيه
من هذه الحيثية كسائر البديهيات وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام
بينة يفتقر الى تنبيه على مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها
في العلم ان لم يكن بينة

وغايته تحلية الايمان بالايقان ما يؤدي اليه
ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما تشتاقه الكل طبعا
يسمى منفعة فيقصد العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا
ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية
متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل

مع ان المحمولات يجب ان تختص بالموضوع والا توجد بدونه

فان الزوجية اعم من ان يتعلق بالصانع او غيره وكذا القدم من الكلام والحدوث من الجسم لتحققه في الاجزاء الفردة

الجواب اختيار الشق الثاني

الظاهر انه اختيار للشق الثاني وللاختيار الاول وجه ايضا

تغيير الجواب اختيار للشق الثاني وهو ان المراد موضوعها لكن الاختصاص معتبر بالنسبة الى موضوع العلم لا المسئلة وهو حاصل اذ القدم مثلا لا يتعلق الا بالمعلوم او الموجود فكان فلم يكون الموضوع مفهوميهما الاعم من الموضوع وقد كان الجواب على اختيار قلت بل الموضوع لكن مجملا ومطلقا الكل واحد من جزئياته والا ورد اعمية المحمول فان قلت فيرد على هذا اخصية اكثر المحمولات قلت نعم لولا ان المراد بالشمول اعم من التقابلي والمطلق فاهدس من هذا البحث ان الجواب باختيار الشق الاول اولى بان يقال المراد مفهومهما ولا يرد اخصية بعض المحمولات لشمولها التقابلي فانه يبحث عن المعلوم بتقسيمه الى ... المنقسم مفهوم لكن باعتبار صدقه لا لكل ما صدق عليه

نقله لتوضيح ان مساواة المحمولات لموضوعاتها غير لازمة

بناء على ان اللاحق بتوسط الجزء الاعم للشئ عرض ذاتي فان المحمول الاول لها هو الكم والمقدار لحقها اذا اريد مطلقا والعدد وهو جزء اعم ثم اذا اريد انما هو بتوسط ... تصحيحه على الاقوى يخص

التمييز

المحمول مطلقا ... ليبطل ان ...

ولو قيل ومن حيث يطلب بالفعل يسمى مطلوبا ومن حيث انه باعث على الفعل يسمى غرضا لكان اولى وقال السيد الشريف ... المقصود يسمى غرضا ان يكون باعثا على تحصيله الا بذلك الفعل

الموضوع من المبادي التصديقية فلا يكون ايضا على حدة بل هو جاني المبادي التصديقية من الصورى

وليس التصديق بهلية الموضوع مما يتالف منه قياس في العلم

موضوع مبادي مسائل فاحفظه

6

والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من
العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد **فهو اشرف العلوم**
لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات
مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة
براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان
هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين
وافساد عقائد المبتدئين والتوريط في اودية الضلال بترويج ما للفلاسفة من المعتقدات
والمتقدمون اخرجوا من المباحث ما يتعلق بالموضوع محافظة
على نظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه
الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم
الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة
كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد
ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن
المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل
الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل
وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي لما ثبت
صدقه عنده بقبول ما يقول في الله تعالى وفي المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة
هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث
الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة
المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد
موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك
بالكتاب والسنة اي المتعلقات وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما ينبغي ان تنتسب العقائد
الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصول من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
وبالجملة فحاصله انه يحافظ في جميع المباحث على القواعد الكلية ولا يخالف القطعيات منهما جريا على مقتضى نظر العقول الكاملة

وفيه بحث لان العقل لا يلزمه
في صحة النقل وقطعيته فان لم يعتبر المقدمات
العقلية لم يعتبر في الدين الا الدليلين اليقينيين وجوابه ان
هذا العقل الذي لا ينافي للنقل في الحقيقة للعقل المصحح للنقل
والحكم بقطعيتهما وذاتيته فحصوره بخلاف العقل المصحح
والحكم بقطعيته لئلا يلزم عن الحق يقف

ويقال المراد

[illegible]

الفاسدة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام
بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الايراد
الاخص ان على قانون الاسلام ما علم كونه من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب
الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس لنا ما يتبين اذ كل من
المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده
مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام
من الالهي لاشتراكهما في ذلك **فان قيل** اعترض في المواقف على كون
موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا
كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يجعل الموجود اعم
من الذهني والخارجي ليتم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني **والجواب**
انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا ومباحث
المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله **لا يقال**
بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا **لانا نقول**
هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية
وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من
حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا
كان او خارجيا واجبا كان او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود
العيني ان لم يعتبر والبواقي من احوال الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح به كلامهم ومن
لم يقل فعليه العدول الى المعلوم **وقيل** ذهب القاضي الارموي من
المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا
ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات
وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع
من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات
الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الذاتية لذات الله تعالى
من حيث هي واوصافها الذاتية لذوات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى جهة الرجوع هي الوجود فكان موضوع العلم

في البيان

ويمكن ان يقال المراد الموجود الخارجي وبحث المعدوم والحال ونحو ذلك
مما ذكر اعتراضا داخل فيه لان المراد بقولنا المعدوم كذا ان الشخص
الموجود اذا عدم وبقولنا الحال كذا ان الشيء الذي يوصف الموجود
فانه كذا وقس على ذلك البواقي
ف

والاصح ارادة الوجود المطلق
ليشمل الواجب ف

والاصح ان
يقال المراد الموجود
المطلق ليشمل الواجب
ف

صاحب

مطلق لكن في كون
بهذا قيل
في ذلك
مطلق فيه

8

7

مسئلة من الاصول ومبداء المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه
يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها
فما يحكى فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل
فتعين البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبداء بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد
الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود
على الاطلاق وفيها شيء آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث
عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون
البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات
التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلولة بحكم بعضها عن تاثير قدرة
الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها
اليه تعالى **قوله** واعترض لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقايد الدينية ولم يناسب
غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق و
افادة لما عسى يستعان به في التفصي عن المضايق والا فلا نزاع في ان اصل الكلام
لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من
احوال الممكنات فلهذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى
وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته
من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه
بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء علما
ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب
ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى
مطالب الكلام ثم كونه مبداء الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط
في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد
والا لكان ابعد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها و
اجاب بعضهم بانه جاز هنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يحمل موضوعاتها لامر مباين

حد الكلام

اثبات الواجب من مطالب علم الكلام

٣

الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وهذا ينبغي ان يكون هذا
معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبداء والمعاد على قانون
الاسلام والا لا يعني البحث عن نفس الموضوع لكنا اجاب بان المراد به البحث عن [illegible]
الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل
كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي لا البحث عنها في العلم ولهذا اشعر بان المحمول
في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان **قيل**
لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل عن
احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات
لا من حيث استنادها الى الواجب **قلنا** يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة
بان يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق بها من احوال [illegible] باثباتها وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال
واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى زيفه كمباحث العقول
والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبادئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر للتحصيل و
بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة الخلاء وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد تكثير المباحث كما اشتهر فيما
بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام **فان قيل** لا يجوز ان يكون للكلام
مباد يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية
ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ويتوقف بالاخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها
قلنا ما يتبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا اعلى لا ان يكون علما شرعيا [illegible]
على ان علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء
وغيره ان مبادي العلم قد يكون بينة بنفسها وقد يتبين في علم اسفل وقد يكون غير بينة فيتبين في علم اعلى
لجلالة الجليل عن ان يتبين في ذلك العلم كتوقف الجسم مركب من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن
مسائل الفلسفة الاولى وهي علم اعلى لدنوها عن ان يتبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه
من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي كمباحث الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه
لئلا يلزم الدور وقد يتبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبداء لجميع مسائله وان لا يتبين بمسئلة يتوقف عليه
لئلا يدور وبهذا يمكن ما يتبين مبداء باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الحكمة وككلام الله في الوجوب فانه مسئلة من
تعليق للمذكورين

لئلا يلزم الدور

[illegible]

وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي
غير الوجود والا فنده التفرقة مما لا يشهد له عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل
هذا لا يصح على رأس من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأس من يجعله زائدا مشتركا
لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فانما ان يكون بحال
قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط
اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما
اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء موقوفا
لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة
والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط لا لغير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون
بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع كل علم انما يبين وجوده
في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره انه لا يثبت في العلم
غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي لشيء
يبين فيه وما لا يبين فيه ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يتم قولهم لكل علم موضوع
ومبادٍ ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بان نسبة الموضوع وهليته البسيطة وقد
صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان قواعد العلوم انما هو بتصاعد
الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوخذ موضوع
الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة
وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي
كونه يقينيا وعلى وضع الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص بموضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظيرها مفروضا على بيان
هليته المركبة بل يكون مسلما فنظيرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يتوجه الاشكال
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العلم لا يكون مما هو مسلم الوجود
قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فتبين فيها وجوده لا
بان يبين القسم الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا
الى الهلية المركبة للاعم فنقول يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم في الطبيعي

موضوع العلم

ان

ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام
لنكتة فادحة في بعض ما سبق

الفصل الثاني

ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي
لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتساب به اما المعلومية فلحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب
فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير
انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو الغلط الثاني ان
علم كل احد فوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم
مركبة منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي
وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم و
حصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور
الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون
المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة
المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد سبق حيث حاول
العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة
العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم
به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان
البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي
تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل
لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله للنفس
النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم بديهيا
ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي
يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم به بديهيا وهو غلط وكذا اذا كان تصور
الغير كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان المعاني النفسية في النفس قد يكون
بانعيانها وهو المراد بالوجود المتاصل بمنزلة الشجر وذلك يضاف بها لا تصورها وقد يكون
تصورها وهو المراد بالوجود الغير المتاصل بمنزلة الظل للشجر وذلك يتصورها لا باضافة بها
الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول امور

في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس يكون تصوراً لذلك العلم كما ان حصول
مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافاً بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافاً
بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور
لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم
بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول
العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال والثاني
بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص
بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته
لا يستدعي بداهة تصوره لانه ربما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان
هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل
تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله و
والصبيان قلت العلم بانه عالم بشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم
تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اريد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم
به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد
الاكتساب قوله ثم الاكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك
المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب
كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام
لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في
الادراكات وانما يستبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات
ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد
ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد
والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف
وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم
واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع

صورة

صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة
مرآة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ
العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن
مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقته هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي
لا ما يفيد امتيازه وتفهم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته
كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهم البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم
لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا
ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه
لا لخفائه قوله ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل
فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل ويجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم
نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا
مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس
على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك
الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر واعترض بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم
ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يعتبر فيه الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل
المركب والتقليد ويجيء بيان ذلك ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو
الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة
ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره
وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر
العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا يتجلى فيهما
وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب
تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب بخلق الله لمن قامت به تميزا في الامور المعقولة
كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تميزه
في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال
النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك

المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تميزا وكذا التصور الغير
المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل
لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض سابقة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد
المتعلق بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في الموقف
ان هذه الزيادة مع الغنى عنها يخل بطرد التعريف اى بجريانه في جميع افراد المعرف على ما
ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على اطراد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا
وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تميز لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز وعالم يكن له كثير معنى
وذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة يوجب التميز اى بالاحتمال النقيض وليس بشيء والحق اعتبار
ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن والمعنى انه صفة يوجب بالنقيض تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض
في متعلقه ويدل على ذلك تقريرا عتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان
لا يكون حجرا بل قد انقلب في هذا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق منه الوصف الذي به يصير ذهبا على
ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض
في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض
بدون سابقة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعادي
كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة واما تحمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم
يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بياض
الحبر المشاهد قطعا مع انه في نفسه لكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز
الحاكم اياه بحقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم
به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب
عن نقض تفسير العلم باعتقاد المطابق مع انه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر
ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات **قوله** المبحث الثاني الخ قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
التصديق بالتحقيق واما الكلام في التصور بحسب العلم الاهم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي

المشروط

المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب الاخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق
كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بجامع لخروج تصور الطرفين
وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور الشرط الحكم
اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور
الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور
ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد
بالحكم على ما سيجيء الى الفهم من عبارة حيث تقول ان الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يتحقق الحكم
كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور خارجا منه ثم انه كثيرا ما يعبر عن
نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ما يتبعه مسماة بالكلام النفسي ليست من حيث الاعتقاد
ولا الارادة والجمهور على ان نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقة لا يتعلق الا بالنسبة
بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت
العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقمت البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر
من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقة اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها
ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وبهذا ظهر ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض
عرض هو ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها او كاذبة
بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق او الكذب
احتمال عقلي وليس فيه احضار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة
حصوله في النفس تحققه في الواقع **قوله** والضرورة قاضية يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم
الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور
الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع
اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريا
وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري حالا يتوقف بعد تصور الطرفين
على نظر وعبارة الموافق وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما توهم ان الثاني
ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى
الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس

قد ينفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او
بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائط مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والحواس
والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك
والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس لعدم القدرة المخلوق وهذا جائز في المواقف اذ عبارته مشعرة
بالقدرة يعني يفهم من قولنا لحد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقتدر عليه او لا يقتدر والحاصل ان
اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الانفكاك والترك كما مر تحقيقه
ولذا قد يفسر بالذي لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري
من اقسام العلم الحادث ومندرج في عبارة القاضي ليخرج العلم مثل تفاصيل الاعداد والاشكال
بالقدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ
لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه في الضروري اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة
دائما وفي النظري ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك
بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك لكن ان السؤال باق بعد
لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت او امتناع
الانفكاك بالقدرة على ان يكون الخ الكلام تفسير الاولة وتفسير النظري بما يقتضيه النظر الصحيح يعني
انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه بما يجيء من ان حصول
النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات
ما هو كذلك كالعلم بالحديث ح من اللذة او الالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب
العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري تمين بجعل طريق الاكتساب هو النظر لا
واما في نحو الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري والملازم
بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال
الكسبي ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالعرف العقلي او الحسي والضروري ما ليس كذلك والكسبي
النظري باسم الآلة لان قوله واختيار الامام ح اختيار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصور
فهو ضروري لان الاكتساب يمتنع من جهة المكتسب اعني الخط والكاسب اعني طريق الاكتساب به اما
الاول فلان الخط اما ان يكون معلوما ولا يكون طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا
فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه ويتوجه اليه مجهولا

من

من وجه فيطلب وتأتي هذا البعض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما
ان يطلب من وجهه المعلوم وهو في امتناع تحصيله او وجهه المجهول وهو الصحيح لامتناع التوجه
اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية لو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه
اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب
التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق قبل
التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بالمختار انه معلوم من وجهه ولا يمتنع
التوجه الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتباره بحيث يخرج عن
كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا بالجملة والادراكات فنطلبه بخصوصه او بعوارضه
المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلق لا يتصور في الحقيقة
ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات يحتمل
ما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان المجهولية لذات لازمة فيما
يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل التصديقي
ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تخصيص المحصل من ان كلا من
المجهول والمعلوم حاصل لا مرية فيه هو الحط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم
من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن
لما اجتمعا في شيء ظن ان بينهما علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نحو تنزيل الافكار ان الخط المجهول
هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع
ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى وابين معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها او بعضها
فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر
اراد بالداخل والخارج المختص من ذلك ثم البعض اما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ
لو كانت الاجزاء باسرها مجهولة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا
الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التوقف بالخارج ضرورة كون
كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ننقل الكلام الى تعريفه بجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المحذور او التوقف بالخارج وهو الضابط لان الخارج اما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها
بعض شيوعه لها وغنيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها

من الامور الغير المتمايزة على التفصيل وهو ح وقع في عبارة المواقف ههنا تسامح حيث قال والبعض
ان عرف الماهية عرف نفسه وقد بطل والخارج وسنبطل لان ما سنبطل هو التعريف بالخارج
لا الخارج وكانه على حذف الباء اى عرف بالخارج او على معنى وعرف الجزء الذي شانه ان يكون خارجا
عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج واما ادعى لزوم المحال
على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على ما
كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الدليل كاف في دفعه
الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي من الاشكالات
الثلثة اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها
لو لم يغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا
على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اى حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث
المجموع فيكون مكتسبا اى محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان
يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا
الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير افتقار الى النظر والاكتساب وان لم تكن
حاصلة لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبا وينتقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء
وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات
فيفتقر الى النظر لاحضارها مجموعة مترتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله
عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى هذا فقس وقال في المواقف قد خانه قولهم جميع التصورات
يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا احضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثم حصول
مجموع يوجب حصول شيء اخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول
امر اخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون لتصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع
اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فنقطع بشهادة الضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان فلعله
بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يجري في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة مجملا
وتارة شيئا فشيئا ولم يرد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم
ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد من بيان المغايرة والسببية من ان تعقل تلك الامور من حيث

الملاحظة

الملاحظة تفصيلا حد واجمال المحدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية
يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة
ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب
الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد
من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور
الماهية بوجه يميزها عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء
المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية
باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء
الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في
الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه
لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة والتعبير بالهيئة الاجتماعية فانها علة
لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج
يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم
الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه
ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في
حيزين واشتغال حيز بمتحيزين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء
يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه ومنع ان يعلم انه
وان كان لازما بحسب الوجود لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين
عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد
منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي التي
فيحصل موقتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد
بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالحجة لان
فان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة
فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء
فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما تحقق

فضعيف لان تقدم كل شئ جزء على الشئ لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس اجزائه فلو كان
هذا الارتسام الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى يلوح من كلام انه يريد بجميع
اجزائه الشئ جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التالف والاجتماع وبالجملة تلك الامور مع
الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشئ وليس نفسه واما نفس تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة
اجتماعية وحدانية بها هى لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف
لجميع الاجزاء المادية او لحصولها فى الذهن بحيث صورة مطابقة لما فى الاعيان وقد رده هذا
المحقق بانه كما يعتبر فى الحد التام الاجزاء المادية اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصورى اعنى
الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لما كان الترتيب لا يكون حدا تاما حاضرا على ان جميع الاجزاء
المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان
حصول الاثنينية بتحصيل واحد وتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون فحصل الاثنين
بنفسه بل يكون لحصول الجميع اجزائه المادية والصورية قال المحقق الثالث لما كان العلوم
النظرية تنتهى الى الضروريات جعلوا اكتسابها والرد على منكر بها من مبادى الكلام ليعلم ان ما
يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم تتبعوا الضبط التصورات
الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية فى ست
البديهيات والمشاهدات والنظريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما
ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا فى حكم
العقل اولا فان كان كافيا فهى البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى
العقل ويعينه على الحكم اما الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لانتهاء جهاتها الى الاحساس
والثانى لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما او غير لازم وعلى ان كان حصوله بسهولة
فهى الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والثانى ان كان حصوله بالاكثار
فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وبيانها فهى قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين وقد توقف
فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما فى قولنا الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية او تنقضى الحيرة
كما فى الطبيعيات والبيله او لتدنيس الفطرة بالعقايد المضادة كما فى بعض الجهال اولان لا لانه
على ما هو المذهب واما المشاهدات فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وبيانها حسيا

كالحكم

كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة او الباطنة وبيانها وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا
ومنها ما يجده بنفوسنا بالالات البدنية كشعورنا بانفسنا واحوالها وجميع احكام الحس الظاهرة
لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلى حصل بمعونة
الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما النظريات فقضايا يحكم بها العقل
بواسطة لا يغيب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا ليس قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين واما المجربات فهى قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفى المنتج للتيقن بها هو ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف بعينه فكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهى قضايا يحكم بها العقل
بواسطة كثرة مشاهدة المخبرين بامر ممكن مستندة الى المشاهدة كثرة تمتنع تواطئهم على الكذب فتنضم
الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفى هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع
واما الحدسيات فهى قضايا يحكم بها العقل بحدس قوى من النفس نزول مرتبة الشك وتحصيل اليقين
بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف اشكال نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضئ دائما جانبه الذى يلى الشمس وتشتمل ضوؤه الى جانبه
الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لكان كذلك فهى كالمجربات فى تكرر المشاهدة ومغايرته
القياس الخفى الا ان السبب فى المجربات معلوم السببية غير معلوم المناسبة وفى الحدسيات معلوم بالوجدان
الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والاكثار من العلوم الكسبية يكشف عن الحدس
فى بحث النفس قوله وقد حصر فى البديهيات والمشاهدات وذكر فى المحصل ان الضروريات هى الواجب اتباع
وانها قليلة النفع فى العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وشبهها صاحب المواقف
الا انه ذكر فى موضع اخر ان الضروريات هى الستة المذكورة والبديهيات فى المحسوسات كالحكم بان كل
جسم فى جهة واعتذر لما فى المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تسمل النظريات نظرا الى ان لو سئل
لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم ينتقر الا الى تصورهما والحسيات تسمل المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام فى التلخيص لاحتمال كل منها على حدة
قياس خفى وكذا القضايا التى قياساتها معها وتازع بعضهم فى كون المجربات والحدسيات من قبيل
اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون

من التاليف بيان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة
لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وهذا الشيخ كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل
بالتواتر ضروري يعني انه لا يحتاج الى السلوك بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة
في الذهن وليس ضروريا يعني الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من
حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بل الى السلوك بتوسطها
وافتقارها اليه وهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة
اصلا او الذي يجد النفس مضطرا اليه فان قبيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب
ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان الشارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود
مكة مثلا وهو معقول الا بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن سبب خبر الى صادق كان العلم
بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الخبر بان النبي ﷺ قال البينة على المدعي واليمين على
من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبر من ضروري ما خوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي ﷺ هو المستفاد
من القضية التي هي من قبيل المتواترات اختلفوا في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة يجب على
المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي ﷺ وكل ما هو خبر النبي ﷺ مضمونه هو كذا فثبت
من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحد يدل على تواتره فمعناه ان المخبر بكونه كلام النبي متواتر سواء كان هو
في نفسه خبرا او انشاء قوله واما المنكرون فقد تشبثوا بتفاوت احوال اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات
مبادئ اولى لما يقوم حجة عليها بالغير وانكر ذلك جماعة منهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الاولى
في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه وقد اطنب الامام فيها بذكر
الاسئلة وشبه القوم لعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية
مبنية عليها والمبادئ الاولى الضرورية مستندة اليها على حاصر حوا بان مبادئ البرهانيات والمتواترات
والمجربات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم
من الاحساس بالجزئيات فكيف يتسنى لهم القول بانها لبديهية يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل
بالاحكام انما هو مخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت عند ذلك
صعب البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اني احكامها يكون يقينية وانها يكون غير يقينية صناعة
المناظر كما صعب البيان ذلك في المعقولات سوفسطيقا وما ذكر في تخصيص الحاصل من انه الحاكم للحس لانه ليس من شانه

التاليف

التاليف الحكمي بل الادراك فقط واما الحكم للعقل ليس والكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او
العقل بواسطته بل ربما ترتب عليه من المقصود حيث قال المحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه
يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في
المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات النظرية
ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكم التصديقي بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر
من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول
رده بان الحس قد يكون غلطا ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط
فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات
ببيان التنصي عن مضايق مواضع الغلط ثم اعاله تصويب الصواب وتخطئة الخطا الى صريح العقل من
غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا ما، على الاسباب وحصرها
واستقصائها ومخوذ ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها
كيف وهي لا تنحصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع حكم
في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فما رأى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس وان كان متحركا
وبالعكس الى غير ذلك كما زل العنبه في المار كالراكب والجرة من بعيد كالكوز والقوي في الماء قويما والالوان
المختلفة في المخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا تمثله حابي الكف ويرى من في
السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور
لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط
هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بعونة امور لا يعلم على التفصيل وبهذا ما قال في المواقف ان
مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات مجردا الحس لان لا يوثق بحكمه بما جزم به بوكونه
محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي الصدق والاحتمال بناء على عدم الوثوق
بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ
ليس له كثير معنى قوله ومنهم من قدح في البديهيات قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات
بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع
القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى البديهيات
واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعني ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موقوف

اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اي ابين فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء
انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كاذبا وليس بكاذب وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كاذبا وليس بكاذب وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق
به فلان العلم بحقية هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق
معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الاجزاء وهذه الامور الثلثة انما يتبين
بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب وتوقفت الحالة على حقية هذه القضية لكونها
اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام
لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بداهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال
في تحقيق النسب ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعها بالنسبة
الى من لا يعترف بالبديهيات فان شيئا اعرضنا عنه وان تنبه بنهاه عسى ان يعترف او يحصل له
استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما
وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق
ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له
وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في
العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجي لهذا زيادة
تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن
فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي
متناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود
بالمعدوم ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه
وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي
المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه
لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول
تغاير بحسب المفهوم واتحاد بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع
في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شاء الله تعالى
هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم

في الجزء

في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول ايجابا وصفا كان للموضوع موصوفية
به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات
ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل
ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي والتمسك
بذلك بل يجوز ان صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان
يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار
المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية
لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا نعلم
عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجي جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف
من ان العاملين بها بلغوا في الكثرة حد التواتر فقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن
محسوس ففي المعقول يكون سهوا لا اقل وهم ومنهم من قدح فيها اي في الحسيات والبديهيات جميعا
وهم السوفسطائية قال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم القدماء قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا
والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية ولا نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول
والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون
طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة
من سوفااسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس ولا يمكن
ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام
العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا
وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف
وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا اسوأ طريقة من العنادية
والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات الصادقة الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها
التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب

اذ عند ما لا يتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما
ان يعترفوا بالالم وهو من الحس وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان مذهبهم
وانتفاء ملتهم واما ان يصروا على الانكار فيفتخروا وفيه اضمحلال لثمرة فتنتهم وانطفاء لنائرة شغلتهم قال

الفصل الثاني في النظر اورد فيه ستة مباحث اوتهاني في بيان حقيقته لاضاءة في ان كل مطلوب لا يحصل من
اي مبدإ يتفق بل لابد من مبادٍ مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة
فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون معلوما بوجه ما تحركت النفس منه في الصور
المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان تظفر بمبادية من الذاتيات والعرضيات والحدود
الوسطى فتستحضرها مستعينة بمتجزة ثم يتحرك فيها لترتيبا خاصا يودي الى تصور المطلوب بكنهه او بوجه
يمتاز عما عداه والى التصديق به بقينيا او غير يقيني فهنا حركتان تحصل بادولهما العادة وبالثانية
الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية ومن
حيث التعرف فيها لترتيب المخصوص هو الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وبهما من حيث الحركة في
الكيف يتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك نوع مطابقة وازالة لما يضادها من الغفلة
والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات لتوخذ البعض وتحذف البعض وترتيب لما خوذ وغاية
يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تعريف النظر على بعض ابجزائه او لوازمه اكتفاء بالقيد امتيازه او اصطلاحا
على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلب او حركة من المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي
الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده
او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشترك كالناطق والضاحك وفيه سابقة التركيب والترتيب
بين الموصوف والصفة او يخص التعريف بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر
خروجه وبهذا قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نادر جدا والاعم ذكر مكان المعلومات التصديقية
بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس العلوم الكسبية وعن
قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت
على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح
في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تعريف النظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن
بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد
من جهة الصورة بل مطلق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التعريف

فلا يكون

فلا يكون جامعا وقد يغفر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان
او اكثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام
الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء مبصرة يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك
شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلم المرتبة
المؤدية الى ذلك المطلوب ومنهم من قال النظر تجريد الذهن عن المعقولات بمعنى اخلائه عن الصور التي شغل
العالقة عن اشراق النور الالهي الموجب بحسب ان المطلوب عليه او تحديق نحو المعقولات طلبا لما يعود بتفصيل
المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا من تعاريفه
لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس
في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة
التي اسمها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا
كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا ما وقع في المواقف ان المراد بالحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب
ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر
حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لمطلب علم او ظن
فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لانا نختار الثاني
عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا
من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
بعيد من جهة ان العبادة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان
ناطق ضاحك على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسير النظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه
بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المراد بالظن من حيث انه ظن
وهو لا يستلزم طلب الا بعض اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة الفاضل ايبكر او غلبة ظن وايضا
بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبة الظن
للنظر والاولى في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة السائلة وظاهر
ان شيئا من الثلثة ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب
في تعريف الشيء بالخواص التي لا تشمل كل منها الا البعض اقتصاره ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة مساكلة

لكل فرد بل يكونه على احد الاوصاف وقع كلمة او لبيان اقسام المحدود لالابهام والترديد بيان التحديد فلجاب
بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته اوفي الاعتقاد الراجح وبهذا لفظه
غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او بناء على التعبير عنه برجحان الظن اللائم
الا ان يريد ان اضافة العلية اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر
الى الفاعل يعني كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلامن الشدة خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم
او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي النظر
والفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يتنع الاقتصار **قال المبحث الثاني**
النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المخصوصة التي هي على ما مر تبة على هيئة مخصوصة يتسنى الوصول
بها الى التصور مفردا والى التصديق دليليا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة عادة لذلك الموصل والهيئة
المحصلة صورة له وقد يضاف ان الى النظر لهذه الملابسة او اطلاق للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في
عبارة الامام وبهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب عادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان
الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع بالنسبة
البعض وضع ما او جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال
لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت العادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المط والا فاسد لا يؤدي
اليه وصحة العادة في المعرف ان يكون المذكور في موضع الجنس جنسا للماهية وفي موضع الفصل فصلا له وفي
موضع الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من
الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمط صادقة قطعا او ظنا او فرضا حسب المطالب علما
بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة
وحدانية موازنة او مميزة لصورة المط وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل
في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
والصورة نجوزا فلا يبعد تقسيم الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد
يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسايط اقل او اكثر وكذا الصور
القياسية للاشكال وفي عبارة المواقف ربما يوهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه
بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب
قوله والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فاذكره

السمنه

السمنه مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطوانه قال لا يمكن تحصيل اليقين
في المباحث الالهية الى الغاية التي فيها الاخذ بالاولى والاحلى وبهذا اقرب ما يكون محل
النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود
الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما
قصد الامدي اثبات قاعدة ينطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عن اكثر اهل العلوم
افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظني لا يفيد العلم وغالبا
وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ولا ظن ايضا
وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو راي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة
وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة
المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المط به التصور بهذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون
بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة يوجب تميز الامر
النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف سنا **قوله** يعني حصول عقيبه
يشير الى كيفية افادة النظر العلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة
اي تكرر ذلك وانما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه الله تعالى على طريق خرق العادة وذلك لما
من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثرا لمختار لا يكون واجبا ثم العالم يؤخذ
بهذا المذهب فرقان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد واما قدرته على
احصاء المقدمات وملاحظتها وهو النتيجة منها بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة هي
بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر له كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اي تقدير
فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى العقل ههنا الاثر الحاصل بالعاقل لا نفس التاثير لرد
الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر الصحيح على اكثر القياسيين الا يرى ان الحركة القصدية ليست كذلك
وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على ما بطل به مهما بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا وكذا النظر ابتداء لاستمرار الكهان في النظر به وغرض
بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عايدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان
النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الصرف واللازم بط وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم الذي
عدم التوليد في الاصل اعني في التذكر لعله لا يوجد في النوع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد

واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل
متوقفا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والحكم الخصم بين منع وجود الجامع بين
الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك التذكر في عدم المقدورية وبين وجود الحكم في الاصل اى لانا ان
التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد واما ذلك عند كونه ساخا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعلا لله
فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشير بان علة عدم التولد في التذكر هو لزوم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه
كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة
وهو محال ويجوز ان يكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا
لا يكون التذكر مفيد العلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام العلل مع دوام الفاعل وذلك
ان النظر بعد الذهول يفيد ان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش
بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب
المبين في لسان الشرع عبارة عن وهمانه مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي
انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق
التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق
الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذلك التوجوب لئلا يحمل الالتزام على الاستصحاب العادي
فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم
واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين
في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات
وعلى بطلان التوليد بان العالم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه
اعتراض الواقف بانه لما كان فعل العبد يمتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك من غير وجوب عليه او عنه لاحتمال ان يراد الوجوب بالاختيار على ما يجيء لانا نقول فحينئذ يجوز ان لا يتوقف بان
لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا
بعني امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثرا للخلق جائز الفعل والترك بان لا يخلقه والا لزم
لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كثير اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا

مقدور

مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد واما المانع له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علامة التزوم عن الممكنات فلم يكن تصور
الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي
عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق
خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه
او لزوما عقليا **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد
نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاكتساب والاشتباه وهو ينافي الضرورة
وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اشتباه
بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزام المدلول وهو معنى الافادة وناقض من جهة كونه
معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وبهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اتباع
القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على
كون النظر مفيد العلم لا على العلم بذلك والموقوف هو التصديق بها والموقوف عليه هو الصدق وبهذا ان
تصور الماهية يستفاد من الحاصة اللازمة يعني انها يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص والالزوم قلنا معنى الكلام
على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة على
العلم بحقيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر
من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وتحقق الملزوم وبهذا اندفع الخلاف التوقيف بالحاصة فان اللزوم
يتحقق بين التصوريين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير
الجواب انا نختار انه ضروري ولانم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع
من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تحديدها عن الاوساط الحائلة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها
التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري
المقدمات ابتداء او انتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم
حادث سلمنا ان نظريا يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان سلمنا انتاج القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصيتها هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة

واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل
متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والحكم الخصم بين منع وجود الجامع بين
الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك التذكر في عدم المقدورية وبين وجود الحكم في الاصل اى لانا ان
التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد واما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعلا لله
فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما لفظه بان علة عدم التولد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على
اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه
كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة
وهو محال ويجوز ان يكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا
لا يكون التذكر مفيد العلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام العلل مع دوام الفاعل وذلك
ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش
بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب
المبين في لسان الشرع عبارة عن عنه وبهذا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي
انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر سيتلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق
التوليد على ما هو رأي المعتزلة وبهذا نقل عن العلامة ابي بكر وامام الحرمين ان النظر سيتلزم العلم بطريق
الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب ليتأتى تحمل الالتزام على الاستلزامات العادية
فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم
واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين
في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات
وعلى بطلان التوليد بان العالم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بقدرته فتوجه
اعتراض الواقف بانه لما كان فعل العاد يمتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك من غير وجوب عليه وعند لا يحال المراد الوجوب بالامتناع على ما يجيء لانا نقول فح يجوز ان لا يتعلق به
لا يتعلق به القدرة والامتناع ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا
بمعنى امتناع انفكاكه عن اثره كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه والملزوم
لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كما يأتي اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا

مقدور

مذهب الامام

١٩

مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد واما المعاني لما امتنع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علامة اللزوم عن الممكنات فلم يمكن تصور
الابن مستلزما للتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي
عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق
خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه
اولزوما عقليا قوله فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا والوجه
بطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مشتركا بين الواحد
ونصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاكتساب او الاشتباه وهو ينافي الضرورة
وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته
بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وناقض من جهة كونه
معلولا لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وبهذا اندفع قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل ينتقض
القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا اما يتوقف على
كون النظر مفيد العلم لا على العلم بذلك والموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو التصور وبهذا ان
تصور الماهية يستفاد من الحاصة اللازمة بمعنى انها يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص والالزام قلنا معنى الكلام
على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني
العلم بحقيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة ويكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر
من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وتحقق الملزوم وبهذا اندفع ما يقال التعريف بالخاصة فان اللزوم
يتحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير
الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع
من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تحديدها عن الامور العائقة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها
التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري
المقدمات ابتداء او انتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا ذلا معنى لرسوي ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم
حادث فتبين ان نظريا يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان سلمنا انتفاء العامة الكلية على ما ادعاه الآمدي
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة

الدور

وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وبهذا قال امام الحرمين انه لا بعد في اثبات
جميع انواع النظر بنوع منها بثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي
بان فيه تناقضا وتعدد الشيء وعلى نفسه وجوابه ان نعني الشيء بحسب الذات قد يعايره بحسب الاعتبار فيخالفه
في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتنا به كون كل نظر يفيد العلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومثقفة ومعلوم
من حيث كونه من افراد النظر مطلوب وشيء فرد ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية
الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر فهو
بشرائطه مفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات المنظور الخصوص
اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع
من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم
الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاقتضاء عن الدليل او الافتقار
اليه او الى التنبيه او الى الاحكام او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم
بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيد اما بديهيا
كقولنا كل ما يعاير ان تتعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيد اكسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث
وبهذا يندفع ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد
موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان
معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض معلوميته من جهة كونه
من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيد للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في
باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا
على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على
شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير
حادث او قولنا من القديم هو متغير فان العلم بمادة الاولى ضروري والثانية نظري على ان هذا التفصيل
انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخريين واما بعد حصول جميع
الشرائط فالحكم بمادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين ثم
ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيها بالقوة حتى قال الامام حجة
الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يدهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا

معلله
دفع ان حقيقة كون كل نظر مفيدا بالنظر ما بالضرورة

رأى

رأى بعلة مسخ البطن فتوهم انها حاصل مع ملاحظة انها بعلة وكل بعلة عاقر والقضاء في ان مع ملاحظة جهة
الانتاج والتعطل بكيفية الاندراج تساوي الامكان في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل
يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تخصيص العبادة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول الصغير
المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التعطل للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البعلة ينبه عليه
ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احد المقدمتين فقط واما عند احضارهما فلا مع امكان
الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما معاير للعقد متين الكائنة
مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التيامهما الاولين ويفضي الى اعتبار لا نهايه
لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة كيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس
وكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق يكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم
على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون لجمع المقدمتين هيئة واندراج فشرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة
وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة
هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم
بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البعلة على هيئة الشكل الرابع لم يمنع الذهن
الشركة عالم يعكس الترتيب مثلا فالمتنازع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس
عادة وصورة بمجرد حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين
وبنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي الثواني
بالالتفات ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم للاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة
الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط وهي بعينها استدلال بعض العلماء فوريا على هذا الاشتراط
بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يخرج فوريا لان كون طرق البيان لتحصيل هذا
الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال العلم بلزوم بعضها
بلا واسطة وبعضها بواسطة خفي او اخفى وقد يتوهم الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد تتخذ منهما اشكال
بتباين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو كان
للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض
الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما او ضم مع اتحاد الملزوم فلو اخذ اللازم واحد هو قولنا العالم
حادث فما منتج هو من شكل آخر لا يتصور الا بتغاير احد المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث

من الثالث او وكل متغير حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وح يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون
اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الحق ان تفاوت الاشكال
يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا لتفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض
بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك
اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال
متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشرط
تفاوته الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها
قوله احتج المخالف بوجوه والامام يورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب
النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة
النظر الظن وانما النزاع في افادته اليقين الكامل وينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة
تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا
لزم ان لا يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري
واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره
ويظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد باختيار
انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نم الحصر حقا وقطعا او
نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل
او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا اندفع شبهة اخرى
وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري
اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كما نعلم بانه لا معارض
معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا يظهر المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر آخر بل
يحصل بنظر نطلعك عليه في اخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون
ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اي كونه علما ولهذا اجاب عنه باختيار
انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به بالجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى
لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما

له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام
ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم بعد انتهائه والمشروط
بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الجبر وما
في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف
انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال
فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد الآمدي
بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه النتيجة بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع
ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي
ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان
اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل
المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو
ابعد كالسموات والعناصر وهي من المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات
واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة
الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة
فقط واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور
الحقيقة وان لم يستلزم ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في
الالهيات ولا يمكن الكسب به بالنظر لانه يستدعي دليلا مفيدا له او يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم
والاول باطل لما كان دليلا عليه بان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء المفيد وان كان
الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي
فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده ويحصله
على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم
لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وعدم النظر فيه لا ينافي
كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان كون
النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات لزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة
وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الضروري وهو باطل بالضرورة وانما هي بخلاف

جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتج
على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت
ف ذلكم ما كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفده كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض
قوله واما النظر الفاسد القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد
هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم
مستغن عن المؤثر انتج اي انه لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة
يستلزم والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه
ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فقط
كما مر واما عند فساد المادة فقط فبان لا يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب
قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث
فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة
فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد من نفى الايجاب
الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون ان اللزوم الذي مناطه صفة في
الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المط
والا لما انتفت الدلالة لظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم
في الشبهة الجهل لما مر من انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه
دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي الى اعتقاد الناظر في بعض
الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل
للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون مبنيا على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده
حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع
انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل **قوله المبحث الثالث** شرط النظر صحيحا كان او فاسدا
بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمط اذ
لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب

اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا بالشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان
واما لان الجهل المركب صارف عنه كالعلم مع الاستناد على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع
الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الامام الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته ا
اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي
ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي
ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمط والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج
في شرائط العلم فيكون عبارتكم اسد اذ لما قلنا الجهل بالمط يكون ضد العلم به لا العلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه
من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بالمضاد للعلم ولجميع الادراكات
كالنوم والغفلة والخاص بالمضاد للعلم خاصة كالعلم بالمط والجهل المركب به كلام من قبل الثاني فان قيل
لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمط لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم بالدليل
الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال
لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون من
تحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك بان الاذهان مختلفة
في القبول اليقيني فربما تحصل للبعض من دليل وللبعض الآخر من دليل آخر وربما تحصل من الاجتماع كما في الخطابيات
وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم
والحق ان هذا لازم لكن المط والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها
موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة
وان يكون فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا
بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث
له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين
على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع
هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة
امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة
قال اجلة الاعلام لما كان جهة الدلالة في القياس هو المستلزم لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المط هو المدلول المستنتج وانه غير المستلزم لوجوده في المقدمة بالقوة

وبالجملة فالمشهور بين الاشاعرة ان الخلاف في هذا البحث هو الخلاف في معايرة جهة الدلالة للمدلول وتفرع عليه الخلاف
في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره من ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيقع الخلاف
والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكره في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل
هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فليس بوجيه في الكتب المشهورة الا ان الامام
ذكر في بحث مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان بعضهما امور اعتبارية هي العلم بذات الدليل كالعلم
بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا
خفاء في مغايرة الاولين وكذا في مغايرة الثالث لما لكونه علما بالصفة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
وبهذا الكلام ربما يوهم خلاف في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم
بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي
نقد المحصل ما يشير بعدم التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته وبالخلاف في وجوب مغايرة الدليل و
المدلول انه قال ان هذه المسئلة انما يجري بين المتكلمين عند من يقول الاله لا بوجود معنى انه تعالى على وجوده
تعالى فنقول لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا له لان المغاير
لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة
الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما حقق في تحقيق انتصاف
هذا كلام قوله ولا شبهة في النظر في معرفة الله تعالى وجود العلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد تبين
افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان
معه علم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بعونة صانعة المنطق فمعلوم
بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا يكون نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر وهلم جرا وهو محال الا ان ينتهي
الى العلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا بكونه مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة التعليم الى النبي او المستند
علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد ما لم يفد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر
كافيا في المعرفة حينئذ او صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيه دور لان قوله في اخباره
عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق النية واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يسيل
وقد يجاب بانا لا نجعل العلم مستفادا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا نكذبه بالنية بل نجعل المفيد
هو النظر المقرون بارشاد ونقله الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاحاطة بذلك منتقضة
الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقايق الالهية التي من جملتها

كونه

كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكره من الوجوه بتقديرها انما يفيد الاحتياج الى المعلم في حصول
المعرفة واما لو اراد والاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة عالم يحصل به
تعليم ولم يكن مأخوذا عن معلم واتباع لامره على ما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعتزلة بين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء
على عدم اخذهم ذلك عن النبي وعدم اتباعهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكر في الاحتياج في النجاة الى معلم
علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي ثم وكفى به اماما مرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم
يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على ما بعثه والاعتراف بما جاء به واما احتياج الطاهرية مع اعترافهم
فقط في الدين قوله المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي فيما امكن حصولها
بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأي وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة
لئلا يلزم تكليف بما لا يطاق اما اذا كان النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست ضرورية بل نظرية والعلم النظري انما
يتوقف على النظر وتحصيل به واما وجوب المعرفة فعملا بما يشعر به النصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد
جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر
جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف
الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا
ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما
رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يفيد الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب
الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة
يدفعه لان احتمال الخطأ قايم فخوف العقاب او الاختلاف كما له والعقاب زيادة فان قيل لا شك ان من حصل
المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل فلنا نعم اذا حصلنا المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فهلاك ولذلك قيل البلاغة اوذى الى الخلاص من فطانة تبرا بعد
تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل الا ان يقال بوجوب المعرفة وعلى اي الموقف وهو ان الناظر
احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وورد على هذا الا ان الاستدلال باشكال ما بعضها غير مختص به ولا ينتقر الى حله
لكونه مبنيا على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا علم وامكان تحقق الاجماع
ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به ينتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه

العارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو قبيح وان كان لغيره كان تكليفا للعاقل وهو باطل والجواب ان
الامكان ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يتنبه لان من لم يكن عارفا بما
كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا
بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية فالقائل
ان لا قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم ان لا اله الا الله فلانه ليس يقطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون للوجوب والاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غاية الآحاد
فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على خلافه انه يكفي التصديق بما كان اذعانا او تقليدا اما الصحابة
رضي الله عنهم كانوا لا يكتفون من العوام التقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن
كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ما قلوه في الكثرة حد امتنع تواطئهم على الكذب
فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل ما هو اكتفاء بالمعرفة اي حاصلة من الادلة
الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تخصيص العبارة
في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه بايجوبتها على انه لو سلم
جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا يفيد وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة فهذا والحق
ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع النظر من خطيط التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض
الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام
على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يتبع الى النظر فاظهر وافحش
اما التعليم فنظر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
نظر البصيرة بنظر البصر وقول المعلم بالصوت الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم
وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم اخر عالم بنبوته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يفيد
بما صار جاهل يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يفد على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة
بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو سلم حصول المعرفة بدون النظر لم يضر نا لانا انما
ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة
واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة

او بحال

او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى
الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا فما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على الفقير
الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب النية مقيد بالقياس الى كون المكلف
مقيما غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاقدام
ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر
بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب
على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا ويندفع اشكال اخر هو نقض الدليل بهما والتزام ورود
في المتن لا يحتاج الى التزام في عدم ورودهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق
يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع انه هو لا عن مقدمته بل مع التفويض بعدم وجودها فان قيل ايجاب
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضروري واستحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه مما لا شك فيه وهو الشيء بدون وجود
المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب بمقدمة
الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي مما تقدير ما وهو وجوبه المقدمة
وعدمها ولا شك في انه مع عدم المقدمة مترخص فيكون التكليف به مع تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء
شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به
متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المدعى والجواب تخصيص الدعوى وهو ان الامور به اذا كان شيئا ليس في
وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالفعل فانه امر بتحصيل
الآلة وحز الرقبة مثلا ومهما العلم بنفسه ليس فعلا للعبد وانما يكتسبه فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر
وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم والعلم انما كان المقصود وجوب
النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات وقد وقع الاعتراض عليه
بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي للمنع التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر
الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك قوله قالوا لو لم يجب الا شرعا احتجت المعتزلة على ان
وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء
فلم يكن البعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى نظر لم يصدق
دعواي فله ان يقول لا انظر عالم بجب علي لان ترك الواجب جائز ولا يجب علي ما يثبت الشرع لانه لا وجوب
الا بالشرع ولا يثبت الشرع عالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر عالم بجب ليس بصحيح لان النظر

لا يتوقف على وجوبه فلما نعم الا انه لا يكون للشيخ الزام النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام
واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقة الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو
الحق عنده في صورة النزاع وتفسيره ان للمكلف ان يقول لا انظر عالم يجب ولا يجب عالم انظر لان وجوبه نظري
يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاكثر لا
ما هو من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي ينبه لها العاقل بادني التفات
او الى اصعب الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فلانه ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا
بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في
نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققها في نفسي الامر فنعم ان اراد نفي الوجوب
والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع عالم انظر وان اراد العلم بها لم يصح قوله لا انظر عالم يجب وان اراد في الوجوب
التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على عالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وبهذا اندفع ما قال
في المواقف ان قولك لا يجب على عالم يثبت الشرع فلما ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على
العلم بالوجوب قولك فلما لم يجز والعايد اسم الاشارة وان خفي ارادة العلم توجه لا يثبت الشرع عالم انظر
وارادة التحقق توجه لا انظر عالم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط
فهذا قياس صحة مادته في فاسد صورته وبالعكس قوله المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف
فعال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما قرر من كونه المعرفة
وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة
بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد
عرفت ما فيه فلهذا قال في المتن والا فالقاضي اي النظر او القصد اليه لا قوله النظر سر وط بعدم المعرفة بمعنى
الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات لا ما تقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة هو الارادة
ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لاستلزام تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت
مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدورة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك
لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب او نقيضه على ما هو مورد
بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم واما المقدور تحصيله او استدامته بان يتخيل
تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة والثاني منهما بعيدة واعترض الموقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا

لانه ضده

لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور واما المقدور تحصيله
بمباشرة الاسباب وتاسيسها ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك بما مر من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا
عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاقامة للحج فلا يجب تحصيلها
ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك وانا نقول بوجوب الشك
اما تنبيها على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدمة
الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب
للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن
او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك تنبيها ولهما لان معناها التردد في
النسبة على السواء وهو الشك المحض او الرجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب
بان الواجب بهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليزول الى العلم وذلك لان اتساع النظر والطلب عند تجرم
بالخط او نقيضه عالم يقع فيه خلاف نزاع وقد يقال في ذلك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من شانه
ليكون ايجابه بالبالة بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مرادهم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم بانتفاعها مما كه الذم لكان شيئا ومتوقف النظر عليه
معنى الوجوب العقلي قوله المبحث السادس قد سبق اشارة الى ان الحركة الاولى من تحصيل عادة مركبة توصل الى
الخط والثانية صورته والخط اما قصدي واما قصدي فالقصدي هو الموصل الى التصور ويسمى الموصوف اما حادثا او يسمى وكل
منهما اما تام او ناقص لا للتمييز ولا بد منه في التعريف لاستلزام المعرفة بدون التميز عند العقل فالتميز ان كان
ذاتيا للماهية يسمى الموصوف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في الموصوف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء
مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها يسمى الموصوف
رسما لكونه بمنزلة الاثر مستدلا به على الطريق ثم التميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جوابا للسؤال بما هو
عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالموصوف تام الحد فلهذا لم يطلق الا على جميع الذاتيات وان
الرسم فلهذا لم يطلق الا على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب
مع الفصل القريب وشرط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحدا ناقصا وبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض
العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا باكثر منه مع الفصل القريب والا لزم ان يكون
المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث حققوا
اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل موصوف حدا حتى العقلي منه اعني بما يدل اللفظ بالخط

اوضح دلالة وكثيرة من المتقدمين على ان الرسم العام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد
الامتياز عن البعض فقط الا انه اشتهر اطلاق الناقص على ما توقف على اشتراط كون الوصف مساويا اي حصر المعنى
حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق ويسمى الدليل ما فيه من الارشاد الى المطلوب
والحجة ما في التمسك به من الغلبة على الظن اما قياس او استقراء او تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمطلوب
يستفاد منها وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال احدهما على الآخر اولا واولا فان اشتمل الحجة على المطلوب
فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه وان اشتمل المطلوب على الحجة فهي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق
الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لابد ان يكون هناك امر ما ينتقل عليها ويندرجان فيه ليستفاد
العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع
الذي هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا اعتمد للعالم شيء علمنا ان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان
دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي
الاعم والاخص تصريحا بان افراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتبينها علما ان يفسر الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير
مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير تجرد صدق
الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج مشعر عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم
ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال اصحاب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او بالعكس او
على الآخر فهو القياس ليشمل ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب
بان الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يأتي في مثل قولنا كل
ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال رجوع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة
مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في الامثلة المذكورة بل وان كان اعم منه
كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان والثاني عكس الفرس بانسان وقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوصاف والتعاند
على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر يتحقق
ملزومه وكل ما يتحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والتعبير
بالقياس اسم للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيات بعضها ببعض في العلة واما على اصطلاح المنطقي فوجهه ان فيه
جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمة بينا في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك
مذكورا فيه بعادته وصورته وان لم تسع قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الطلاق

فيخرج

بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل
بتحقق شئ اخر وهو المدلول وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولا يلزم منه الدور بناء
على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم التصديق
بمقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوجب النظر في وجود الله
من المقدمات المرتبة مع سائر الشرايط التي من جملتها التفطن لكيفية الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول
الا مع الاتيان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يتوقف الى وسط لكونه غير بين لنا فنقول لو كان
كذلك لامتنع تحقق العلم بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والتوقف
على الوسط اعم هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتوقف ما يظهر
في العلم بالملزوم وتحقق اللازم قوله والدليل قد يقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي
والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شئ من مقدماته عقليا وهو غلط اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبر
الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيما اراد بالنقلي ما توقف شئ من
مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد
بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فانه يستحق العقاب والمركب
ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج
واجب وكل واجب فانه عاص لذا لمعنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي واما تقييد المقدمات
بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما قرر فيما بين المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل
نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما خذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا
معنى للتركيب وطريق القسمة ان استلزام الخط ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم الخط ان احتمل فيه
عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فظني اثباته النقلي الخبر
كالحكم بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يتبنى عليه
ذلك كثبوت الصانع ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته النقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته
بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث
الاعراض او بعض الجواهر والنقل كان الاسبب افادة العلم اولا واعلم ان توقف على ثبوت الصانع وبعثة
الانبياء اما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن
فيكفي خبر واحد او جماعة لظن استدلال صدقه كالمنقولات من بعض الاولياء او العلماء او السواد او نحو ذلك حتى لو حصل

العلم

العلم الحاصل بالتواتر لعدد الايام يتوقف النقلي القطعي على اثبات الصانع وبعثة الانبياء قوله واما في افادة
النقل الظن واما الكلام في افادته العلم فانما يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وباراده المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعدم رواية التوبة
لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى رواتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل واما
الاصول اعني ما وقع التنصيص فرطه واما الفروع فظانية مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم
بالاراده يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم احتمال ان يكون هذا المعنى قد نسخ اخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له او على عدم اصماء شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصص ما ظاهره العموم الافراد
والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وهو
ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان
يكون في الكلام زياده يجب حذفها لتحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون
وقصه تعالى لا قسم بيوم القيمة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون
منه ان يكون في الكلام حذف يجب تقديره لتحصل وفرق بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر
في اللفظ كقولك خيرا مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرايط وعدم الموانع بل غاية
الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي
اذ مع وجوده يجب تاويل النقلي وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع حقية النقيضين ولا
لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وتوقفه
بالاخرة اليه لما مر من انه لا بد من موثوقية صدق المنقول به ليقل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع
تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه قطعا واقتضى الكون عاما بهذا الكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل به لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل تبعا لانه الاصل
العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم
او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان
يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزام
حقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاتباع والنفي على ان يكذبهما
ايضا سيستلزم المحال من عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستندا كما في البناء هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد

والحق ان النقل قد يفيد القطع

القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في
وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما
في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا تتبعنا فيها يجزم السمع
كقولنا قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل
احتمال المعارض قائم اذ لا يجزم بعدمه بمجرد الدليل السمعي او بمعونة القرائن قلنا اما في اكثر الجزئيات فلانها
اي لاحتمال للعقل فلا معارض سمعي قبله ونفي المعارض السمعي قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا
من الصلوة والزكوة واما في القطعيات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر على ما هو المفوض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الاخر كما سبق في افادة النفر العلم بالسقط وبانتفاء المعارض قائم
قيل افادتها العلم موقوف على العلم بنفي المعارض واثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها المقدمتين
بحصول هذا العلم بانتفاء حصول المزوم عيان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض في عدم
اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه او كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه
فمعناه ان يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدليل علم ما ذكرنا قطعا ما ذكرناه في
بيان هذا الكثير اط خ انه لا يجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادي

الفصل الثاني في المقصد

في الامور العامة قد سبق اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض مباديها
عليه ووجه افراده عنها مع كونه عايدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تتوفر فيها به احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة
كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجود اما في قولهم الامور
العامة ما يعم اكثر الموجود اع هو الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا تحصيل
للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها والا فانتفاء ان المقصود بالنظر
ما يتعلق به غرض علمي وتمرة تتعلق به مقصود اصلي من العلم وليكون ما ذكر في احد المقاصد بالاصالة والاكثير
من الامور الشاملة مما لا يجيء منه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والعلوية والمعدورية وسائر
مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والمجاورة للمعقولات الثانية والاخيرة كون البعض اعتباريا فحصا
او غير مختص بالموجود لان البعض ما يجيء عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يجيء مثل الاشياء الموجود اصلا

كالامتناع

كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في معارضة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما
من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من
الامور العامة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة
والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس في الامور العامة بحيث
الحال عند من ينفيه وقد ينفيه الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والا فيه
كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يجيء عن المعدوم

قال رتب المقصد الخ في على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن
العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان
لم يجار بس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء
اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته شبيه
انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف بما هيته انه مدلول اللفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا
يفيد فهم من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا او تعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريف الوجود بالكون والثبوت
والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ
دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالرسم الحدي او بالذي يمكن ان يكثر عنه ويعلم او
بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم
الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي تنبأ والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان
وكونه منقسما فيهما فان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف
بهذه الصفات اعني الذي تنبأ والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود
او المعدوم او الثابت منهما بعيد جدا عما الوجود وهو ضعيف لان المفهوم منها لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقيد
مثل المعنى والامر والشيء المفيد جدا على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا شك في انه ليس اوضح
دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود
وبعضها على اعيان الموجودات وقد يكلف لعدم صدق الثابت جدا على الموجود بان معناه الثابت عينه
او نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت جدا اعم من الموجود
ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى والاولى ان الثابت

الاحالة الثبوت وهو معنى الوجود وكون هذه التوجيهات للوجود وهو خلاف كلام التجريد والمحققين
وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنتفي العين وكان زيادة لفظ العين
لدفع توهم ان يراد الثابت بالشيء والمنتفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان
الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال قوله واعتمد كان الامام جعل
التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متنافيان لا يصدق على محال اصلا بل كل امر اما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور
الوجود والعدم وهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي
الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان
اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة
تصور الوجود بحقيقته لجواز ان الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما
كسبيا لا بديهيا واما قولنا في الاول ممنوع بل مصادرة ولم يتعرضا احدهما لتنبيهنا على عدم الجواب بدون
بيان المصادرة وتحقيقها لزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق
لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء
او حاصل به على ما حرر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بالكل جزء سابقا على العلم بالكل الا ما يعاكله
تحكمي لا فائدة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه
والمصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء
والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه مستتبع العلم ببداهة
اجزائه يعني انه اذا علم بداهة كل جزء بلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم فهي تركيب تحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي وضع الاسم بازائها ولو سلم فنمنع التصور لقطع النظر بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى
التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان العلم
مطلقا من غير توقف على العلم بجزئيه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول
العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه
المقدمات فلهذا لم يتعرضا لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فظاهر اذ ما يكون للمركب والوجود ليس كذلك
والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال او اجزاء للكل في قيام

ماهيته

ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهيته نفسه وفي
الملزوم نظر اذ لا نسلم ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس جزءا عن الوجود الخاصة بل الماهية من حيث هي
الثابتة او معدومة لها ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات وزيادة
واعلم ان خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر
زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود المحض ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب
في الوجود الذي هو نفس ذلك الزايد العارض بل في موضوعه هذا خلف وتقرير الامام في المباحثة انه لو تركب الوجود
فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث لها عند
اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدث لم يكن ذلك المجموع موترا
في ذلك الوجود اوما بالحاله فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق
من انه انما يفيد بعد العلم بالخصائص الخارج بالرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه منتفيا
وهو محال ولو سلم فلا نسلم توقف معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول المنع بل استتباع تركب الوجود النقيض
اي لوصح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت
بل اولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بالمنع انه يحصل امر زايد على كل جزء وهو المجموع
الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود المحض المجموع
الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت المحض الذي ليس شيء منها ببيت والعشرة المحض الاعداد
التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع
بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على العقول بالمنع اذ للخصم ان يقطع وجود مطلق
بديهة او اكتسابا بل له معا لبعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف
بالعدم او بوجود هو غير الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا ما نعني بالامر ما اشير اليه بانه وجود
اي امر يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالات ولا اتصاف الشيء
بالوجود قبل تحقق الوجود لانا نريد بالجنس والفصل والنوع الا ما سبب العقل دون الخارج فمن قولنا
يكون الوجود المحض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق
عليه الوجود كما يراد الكلمات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها
صدق العارض والجواب على التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نسلم لزوم كون الوجود

الواحد وجودات واما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في اشباع الكتاب بالرسم ما يمنع من انه انما يتوقف على الكتابة بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص مما مطلوب الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف والاعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانده انه اقل والجواب منع اكثر المقدمات فانه لو تنبه لكونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثاني ان الوجود المطلق جزئي وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف على البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي ممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزئية او تصوره جزء من تصوره لم يلزم من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم عام على غير متقوم وليس العارض جزء للمعروض ولا التصور لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكم بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهة تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهة فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال والا لدليل على سابقيه فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعها بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نتعقل الصدق المقدمتين لا بوجود هما في الخارج وبان الموجبة انما يحكم فيها بالصدق بالمحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانما جنح بانه لا دخل لهذا الدليل وترتيب المقدمتين في الاول الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستند اليه كالعالم للصانع لا المقدمات الاخيرة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته ثم يجاب ان تعاقل الوجود بهذا رابطة وليس الكلام فيه فان قيل يريد ان يشير الى المكابر المنكر بداهة الوجود مع الجواب بها وهي وجوده الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات تنسب بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون ماهيا للحمر وحالات في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود

العارض

العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لانا في الوجود الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق عارضا لا يلزم من المطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه ماهيا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للموجودات الخاصة على ما يجيء فيكون ماهيا وهي ماهية للماهيات المكتسبة فيكون المطلق ماهيا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون ماهيا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانية ان الوجود لو كان بديهيا لم يستعص العقلاء بتعريفه كما لم يستعصوا باقامة البرهان على المقصايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما تقرر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم ينتفر المنتبون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون ماهيا للموضوع في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نسلم في بداهة بعض الماهيات فيكون في تعقل الوجود من غير اكتساب بالاحتياج العارض ماهيا للموضوع في التحقق حينما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل ويعني ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاصي وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا تحقق في العقل بدون المعروض وما يقال في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقولان احدهما نفس المعقول من الاخر ولا جزءه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الاخ العقل اذ لا ما يزع في اتحاد فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا سلمنا وعن الثاني ان البديهي لا يوقف تعريفا حدا ولا رسما لافادة التصور لكن قد يوقف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول اللفظ اخفى وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة تصور الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في عرض الاتحاد لان تبينها ما وقد يقال الوجود لا تصور اصلا وهو مكابرة في معارضة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك مسلكا حاصله انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لالتزام ما يلزمه بان حقيقة الوجود المجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات

والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها وعنها ان تصوره
بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عند العقل عما عداه يعني انه ليس غيره وهذا سلب لخصوص لا يعقل الا
بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بلا اضافة الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره
يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب الخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان
ذا تمثال وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو
غير الوجود قال المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس لفظ الوجود ومفهوم
واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في اعلى
ما يعقل من كون الانسان واما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة واكثرهم كالمشائين مفهوم الكون اكثر كل
موضوع في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية يعني
انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو
الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع التخالف في ثلثة مقامات الاول انه مشترك معنوي
الثاني انه زايد ذهنا الثالث انه في الواجب زايد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور
في معرض الاشتراك شبهات وعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث نجزم بان له مؤثرا مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا وجوهرا متحيزا او غير متحيز مع تبدل الاعتقاد بكونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة لا يكون الا المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقاد اعم مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن وجوهر والقسمة مشتركة
بين اقسامها بالضرورة انه لا معنى لقسم الشيء والا بعض عما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم ولا نسلم فالمقصود
مجرد الاشتراك بين الواجب والممكن رد اعلى من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك سواهما دون
سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر
اما ان ومن او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني
لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما باصرة
او ذهب او ينبوع الماء قلنا مفهوم كلي ملفا لا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ

الموجود

الموجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد
في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان مبنى الماهيات والتشخصات ليس كذلك
بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة
فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجود امر مماثل حقيقي مفهوم الوجود ولا فحا في ان مبنى الوجود
لا بد له من ذلك المعنى فانا نقول انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان
متصف بالوجود بعد ان لم يكن او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بعد آخر ويفتقر
الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون
متصفا بالعدم بعد آخر فلهذا عد لنا ما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد
لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بعد آخر واللازم بط قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم
بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فالكل وجود رفع بقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بعد اللون مشتركا
او بعين نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة واما التعدد بالاضافة فان قيل لا نسلم في ان الكلا ان خ
واللا فرس واللا شجر وغير ذلك مفهوما مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم تجد
مفهوما قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم والا لغنى باحد المفهوم سوى هذا قال وعلى الثاني
ان بينة على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتعاني الماهية وذاتياتها الاول صحة السلب
فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود والصحيح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها
الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية
وذاتياتها الثالث الكتاب بالشيوع فان المقصد يوم بشيوع الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر
كوجود الحي مثلا بخلاف شيوع الماهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس
والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الاشكال
في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور
هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد
في الخارج حالا لا تعقله اصلا وايضا قد نتصور شيوع الماهية وذاتياتها لها مع انها هي هي في
غير تصديق بشيوع الوجود العيني او الذهني لها فاثرنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة
الاكثرين انا نتصور ماهية الثلج ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا فائدة
لهذا الشك حاصلة انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه

تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فنقض هذا يدل على ذلك في الواجب
والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صورة جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يصح
الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يخصص الصورة جزئية من الممكنات وعلى الجزئي لا يصح القاعدة
الكلية وعلى الكل بانها لا تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قال وتمسك الفلاسفة
احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم اما ان
الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالة الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري
الاستحالة لاحتياج الى ما ذكره الامام من انه يقتضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود
المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه ويسئل الثاني امكان زوال وجود الواجب وهو
ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية يكون قابلا للوجود من حيث انها معروضية وفاعلا
من حيث الافتقار واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لاستحالة افتقار وجود الواجب الى الغير وكل
علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته هذا وانما
قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانا نمنع ان كل ممكن جايز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير
واجبا عن الاول بانا لانم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لانم
لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع
ودعوى الضرورة غير مسموعة واما الضروري تقدمها عليه بان كانت بالوجود فقابلية الوجود او بالماهية
فقابلية الماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدم عليها بذاتها وعن حيثية كونها تلك الماهية
في غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون
بالماهية من حيثية هي لا باعتبار الوجود او العدم كما يتبع الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لانم ان
الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جايز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها
مقتضية له ولا غير لواجب الوجود سوى ما يمنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا لغيره احتياج وجوده
الى ذاته ولا لاستحالة تمكنها بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في شيوع
الوجود له فلهذا لم يتعرض في الثمن للامكان واقتصر على الاحتياج قال فان قيل العمدة في احتجاج العلاقة
هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيثية هي هي فتستغني

لا بالوجود

لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها لذاتها لا بوجودها
وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري وردده الحكيم المحقق في مواضع من
كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه عالم بان لا يحيط كون الشيء موجودا امتنع ان يحيط مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف العالم بالوجود فانه لا بد
ان يحيط العقل حالا ما عن الوجود او غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم ايضا لئلا يلزم
اجتماع النقيضين فيجاب عن الماهية من حيثية هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها اما هو بحسب العقل فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات وانتسابها بلوازمها
اما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك يجيء من انه بحسب العقل فقط كالجسم
مع البياض متقدم عقلا على طريق البحث دون التحقيق ولانم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه
لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة
امتناع حصول الحاصل كما في القابل بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه عالم بان
موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا سيتدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية
الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب
ممكنا هذا خلف قلنا بعد اعادة ما تسمية مقتضي الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود
لانم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن واما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام
بها ذلك الوجود كيف والا فنحن لوجوب الوجود سوى كونه مقتضي الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج
الى غير ذلك الذات وبهذا المعنى قولنا لذاته فيجب اي يكون وجود الواجب بمقتضى ذاته الواجب كون
اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود
لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لا ذات الوجود قوله وعورض اعتراض المحقق
على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول
هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لاشتراك مختلف مقتضى الذات وقد قرر بطلانه
بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف
وجوبه على التجرد والمتوقف على ذلك الغير لا يكون في التجرد عدم ما يقتضي افتقارنه لانا نقول فيحتاج الى ذلك
العدم واجيب بانه لذاته وهو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ

الممكنات فلو كان مجردا فكونه مبدءا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء بل عدمه
ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدءا للكل
الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدءا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات
لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات
فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث ان الواجب شارك الممكنات في الوجود وخالفها في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقة والجواب ان ما به الشركة هو الوجود
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو مختص الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني
الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد
لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون
الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان مجردا عن الكون
في الاعيان فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود مجردا عن الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون داخلا فيه
وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو
حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة
الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير
المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه
الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده
الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قال فان قيل اشارة الى دليل اخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره
ان الوجود طبيعة نوعية لما يثبت من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف
لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعليه ابتنى كثير من القواعد
كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض
شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما مر والجواب لانم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد
المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق
على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة
متخالفة بالحقيقة فيقتضي الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق

مفهوم

مفهوم الوجود المطلق عليها وصدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدقا
الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان
لانواعه قال متواطئا او مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات
المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كان مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات
والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان كان
اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السوية من غير اولوية ولا اولية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من
دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلال الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك
لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار
كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافها على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات
بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات وعدم المبدائية
الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود
مجرد هو محض الوجوبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في
بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث
لا يمكن توجيه شك وتخييل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن
في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في
المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية في اللوازم قوله فيرد عليه دفع لما يسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان
مشككا كان زائدا في الكل وهو غلط حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطؤ
محال وعلى تقدير التشكيك تناقض لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما مر
من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا لمختلف موضوعاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني
فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مط والمط زيادته على معروضاته
اي حقيقة لها بان يكون كل منها عارضا لماهية مغايرة لها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضاته

مفهوم الوجود المشترك وجودا قيوميا قائما بنفسه مغايرا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر الموجودات
واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا
اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدءا
لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قال قال قيل اي
في اثبات المعدومة المحققة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي قوام ماهية الموجودات لزم التباين الكلي
بين الوجودات ضرورة انها لا شيء ك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل
لما تبع من امتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم بطلانه و
تبع من امتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تضادها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا
فلا نم لزوم وما ذكر من عدم الامتراك في قوام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الامتراك في عارض
وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشية من انواع الحيوانات واشخاصها مشتركة في مفهوم الماشية
من غير تضاد فيما بينها قال وذهب الشيخ اشيخ العلائيون الى ان الوجود نفس الماهية في الواجب الممكن
جميعا بوجوه احدها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما
بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع تحيزهما في نفسهما لان حال الكون له في نفسه لا يكون
محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت خلوا عن الوجود
فتحققها لا بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العروض على العارض
واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود الصفاعارض يقتضي سابقية وجود
المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه
تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يلزم الاحتياج عليا
استتباع زيادة الوجود على الماهية بارتفاعه وجه الاول انه لو قام بها وهي مرتبون الوجود وجود وقد لزم
قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم قيامها
بالوجود كما في سائر العروض فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور او التوقف فان الوجود
بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود
الصفاعارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وعليه جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه ظاهرا ياتي من الادلة
والالتزام اما اكتفاء بالاتيان بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى فهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجود الها غير عارض والالم يكن الجميع

وفيه نظر

وفيه نظر لانا لا نم عدم التقدير التي تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر لكل جميع فرضا فوجودها بوجوده
وجود آخر عارض لا بمعنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود
آخر الخ لان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات
بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون حالا شيء حالة في نفسه وانا في الحكم الرابع انه لو قام بالماهية
لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل حالا شيء حالة في نفسه
فنقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق في تزييف ردا الوجوه
الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض عما اوردنا
في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتصف المعدوم او موجودة فيجتمع
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل حالا شيء
له في نفسه واما موجود فزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود
على الماهية وقيامها بها اما هو بحسب التعقل بان يلاحظ كلا منهما في غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود بمعنى
له اختصاص ما ما بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات
واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا
بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل قال ان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود
او العدم نفسها ولا جزءها عما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا او معدوما بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللا وجود يقتضي الوجود بلا نزاع
ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج قال قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فقد اتصف او الوجود فقد وجد وكل
قلنا قيام الوجود بالماهية او عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا
فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وجودها من
غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم
وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما العلائيون بنفي الوجود
الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق واما ذلك في عوارض
الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل واما يلزم لو كان
وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه واما النزاع في غيره والادلة انما دلت عليه وتحقيق ذلك

انه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما ان
لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كما فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى لواجب ما يكون تحققه بنفسه قلنا ثم فان معنى وجود الواجب
بنفسه انه تقتضي ذاته من غير احتياج الى العامل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته
كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الا وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق
بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا في العبارة اذ الوجود
نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود لها عقلا او اتحادا به هوية
او خارجا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بعين صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللا وجود لا المعدوم واللا موجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس
سوادا والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما يتحقق في نفسه لما عرف من ان قيام الوجود بالماهية
ليس بحسب الخارج كقيام البياض بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب بمنع الاولوية بالاعراض
بالاعراض العامة بالمحال كسواد الجسم فان قيامها بالجسم لا سوادية وتبس واجماع للمتكلمين او اللا اسودية
فتناقض وهو ضعيف لان قيام جسم اسودية لا سواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لا اسود يصير حال
طريانه اسودية من غير تناقض فلا يصح قيام الوجود بمحل موجودية هذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان
ذلك انما هو في العروض في الخارج كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
وهو ايضا ضعيف كما يأتي من نفي الواسطة قوله فان قلت اريد تحقيق مذهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء
على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق
مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ يمشي في الفارسية الى غير ذلك من الالفاظ مشترك بين معان
لا يكاد يتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها
ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب بمعنى انه غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان
وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات
فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير
المبحث ترتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود العامل
للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود
بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته

لما لا يتصور

لما لا يتصور فيه مادة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتياج عليه فنقول ادلة الغايرين بان وجود الشئ زائد عليه
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض حايز به قيام
العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القايلين بان وجود الشئ
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من الشئ هويته ولعارضه الشئ بالوجود وهويته اخرى فاية بالاولى الخبيثة
يحتاج اجماع البياض والجسم الى غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهي
البطلان فانى لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الماهية ذهنا
او عند العقل وبحسب المفهوم والمقصود بعين ان العقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والى هويته دون الوجود
لا عينا بحسب الذات والهوية بعين ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم
فعند تحرير المبحث وبنا الى المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان يتوهم
يكون اشتراك الوجود لفظيا بعين ان المفهوم من الوجود للصاف الى الانسان غير المفهوم من الصاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة لمخالفة بديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان
النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بعين ان في العقل احد امرين الوجود
وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج
امر يتحقق فيه احدهما مجردا عن الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للعاقلين بنفي الوجود الذهني في
تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما النزاع
في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يجد لهم مجردا نفي الوجود الذهني نفي
التغاير بين الوجود والماهية في المقصود بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي اشتراك
المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا يخفى تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الوجود
ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد على غاية الامر ان لا تقول الوجود امر
زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك كما تابع فيه بل تقول زايد ومشترك عقلا وفي العقل بعين ان العقل يغاير هذا
غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على القليل والكثير فلا تغفل للجمهور من العاقلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك معنوي زايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا قوله فانى في الممكن يتبين ان ما ذكر من عدم
تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه بنفسه
عينا بمعنى عدم مغايرتهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مغايرة
بذاته لوجوده بها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجوده خاص

قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وبهذا خالف لوجود الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه موجودا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم
انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما
لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لموصوفه الى الماهية ولو
في العقل وحينئذ اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة احتياج
الخاص مطلقا الى العام اجابوا بانه يكون خاصا بتحقق بنفسه لا بالجاعل قايم بذاته لا بالماهية فغني في التحقق
عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب بخلاف سائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارج غير مقوم وبهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار
كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من المطلق الماهية والوجود لم يوجبا احتياجه كيف
والمطلق اعتباري محض وحينئذ اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الخصوصية الخارجة لسائر الخاصات
بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود واجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود
لان احتياجا غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحينئذ اعترض بان الوجود معلوم واحد لا يتكثر
ولا يصير حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وذاك فلا معنى للقيد سوى المطلق
مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض
الاضافة ليكون متماثلة بالحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض
لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة والتوازم مشتركان في عارض النور وكذا
بياض الثلج والعاج كالكم والكيف المشتركين في الوضعية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود
الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان مشتركا الوجود
وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات الموصوفة بها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا
السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروه في الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن
ومختلف في مثل وجود الجواهر والعرض ومثل وجود العالم وغير العالم وانما في في وجود الانسان والفرس ووجود
زيد وعمرو نظر فان قلتم ما لاح في كلام العارف وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض
للوجود العام المشترك المعاني بل للعدم على ما لخصه المحقق الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعتراف بكون وجود الواجب
زايدا عليه حقيقة وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالافضية وقد سبق

ان

ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق وما كان معتبر صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة
ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح بعض من حاول تخصيص كلام الحكماء
بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زايد على الوجود المجرد المعبر به للممكنات الذي هو نفس ماهيتها الوجودية
فما كد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زايد على حقيقة الواجب كما في الممكنات
ويلزم منه ان يكون في الواجب وجود ان عارض ومعروض وفي الممكن كذلك ان مثلا ماهية هو الحيوان الخاص
ووجوده هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة
وبهذا العالم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة
من مفهوم البياض واخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معتبر الحصة من مفهوم
الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية حالا ما صدقا هو عليه من الوجودات المختلفة فلا نزاع
لكم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون
معلوم بالبديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية معبرة بالكنه المعلوم
كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من
يكون الوجود معقولا على الوجودات بالتشكيك وان المعقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما
علم ضرورة فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي
به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب
العقل لا غير فليس في الخارج الا امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان
على انا نوقن ضرورة كون وجوده زايدا على الماهية بحسب الخارج العيني كما في بياض الثلج لما لزم من مفهوم العام
او الحصة منه صورة عقلية لحصة ولو سلم فالمحاذاة الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم التغاير
وجودان وفي الثلج بياضان ثم ان جماعة اشتهر فيما بينهم حتى من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة
او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه لزم
اخذ مع المطلق تركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو انضم المطلق
لانضم كل وجود وحينئذ اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا يمكن
تناهيها والواجب موجود واحد لا كثرة فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه واما الكثرة في الوجود
بواسطة الاضافة الى الماهيات الكثيرة وجودا تها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود آخر

المقدمة
٢٠٩

وبهذا اولي بهذا المعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وبهذا احترازا عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا تكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه او عدمه فيكون واجبا فمغالطة واما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فيما صنع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود المجرد والوجود بشرط لا او الوجود الصرف الذي لا تعدد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه اما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود المجرد خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروض للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لما يشاركه في شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغايته الا اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان

لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع انفكاكها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه يستغني عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وفيهما نظر من جهة ان ما انضاف اليه البيان هو ان وجود الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس وكوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام بهما عقلي والماهية بلا لحاظ الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود ما وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق متكثر بما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما مر وجميع ذلك مستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم بطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء وكونه مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة قال وما الحجاب الا الوجود فيحتجب مع اختلافات العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد

ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونه من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم بالمحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا نعقل ونتصور الوجود المجرد ونطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا يخفى ان اطلاق الموجود على الوجود انما هو باعتبار عقلي كما سيجيء وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سيأتي ومنها اختلافهم في ان الوجود اهو للماهية نفس الماهية او زائد عليها كما سيجيء ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق قال المبحث الثالث للشيء الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم لكونه تتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكان ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما بحسب الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فيتحقق ثلاث دلالات اولاها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود ههنا في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة العينية المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كآسمان بالفارسية

في مراتب الوجود

وغيرها

وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف الاوضاع وتختلف الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال اظهر بحاله واختلاف المدلول بان قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بما سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال الحصول من حصول الصورة حصول الصورة قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصورة ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية كما اذا تعقل العالم حادثا كان الحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن نجزم بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما يتعقل في الاعيان وللدلالة عليها ولهذا القول بالوضع له من لا يقول بالصورة الذهنية قلنا نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا فالتنبيه بهذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فنعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث يكتفى بحفظ صور معدودة يترتب بترتيب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة قال ويتقرر كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن منعها زعما منهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المحكوم عليه ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وربما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بالتعيين ليلزم المحال والمصادرة والثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد فيه اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او منقسم الى اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم

الحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما صيغته بالفارسية لما امتنع معدوم قضية حقيقية
وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لانم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء
فرع ثبوته قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك
ثبوت اصلا ولا بعض الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعما اعتبار الوجود الذهني بالالزام هو
تغاير الموضوع والمحمول عند العقل بعد تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الا انا نتصور ونفهم امورا لا وجود
لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات
العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون المعقول بالحصول في العقل انما هو اي العالم اما
بالوجود الذهني والا لكان العلم بالشيء عاريا في اثبات الخط والجواب انه لابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة
مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين المعدوم المحض محال
بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات
في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات انما لا وجود لها في الخارج لا يلزم
ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في
كتب الماهية وكالمثل المعلقة التي تقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شجرة في عالم المثال ليس بمعقول
ولا محسوس على ما سيأتي او اخر المعقد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ان صور
الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام العالية عنا والا فقيام المعدومات
بالاجسام محالا يعقل فظاهر الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا حاجة في امتناع قيامها بانفسها بحسب
الخارج بالعقل الفعال بهويتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به بصورها بعين تعقلها اياها وهو
سيلزم الخلط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو
المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجود واجبا ايضا بحصول صورها في العقل
وذكر صاحب المواقف ان الارتسام في العقل الفعال ان كان الصور الماهيات الكلية شبه الوجود الذهني
او غرضها اشباع نوع من التغير للمعقولات غير التغير بالهوية الذي سميناه بالوجود الخارجي سواء اخترع
العقل تلك الصورة او لاحظها في موضع اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون
للمعقولات تغير عند العقل بالصورة والاضافة لكن كون ذلك لحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة **قوله**
تمسك الطائفون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر الطائفون على الطعن في ذلك في تقريره من وجوه

الاول

الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا
وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل الصورة
بعينها في العقل عند تعقلها الكلي في الخارج عند تخيلها وهو ضروري البطلان الثالث انه يلزم من تعقل المعدوم
وجوده في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء
موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التغاير بين الوجود
الحاصل الذي به الهوية العينية وغيرها الحاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية
الحرارة لا صورتها والمتصف اما هو بما هو بين الحرارة والبرودة لا صورتهما والذي علم بالضرورة استحالة
حصوله في العقل والخيال اما هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء
اما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متصلين ويكون الموجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز
والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود
غير حاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود حاصل وبالجملة فماهية الشيء اعم من صورته العقلية مخالفة بهويته
العينية في كثير من اللوازم فان الاول كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ الاثار بخلاف الاولى وغير
المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا اجردت عن العوارض التشخصية
والمواضع الغريبة كانت تلك الماهية فظاهر مما ذكرنا ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الحاصلة في الخارج
والا لم تكن صورة لها **قوله** المبحث الرابع قد اختلفوا في المعدوم هل هو شيء ام لا وفي انه هل بين الموجود
والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاصحاب لاح اعني اثباتي الامرين او نفيهما او اثبات الاول
ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم شيئا اولا والاول اعني القول بكونه شيئا اما ان يكون بين الموجود
والمعدوم واسطة اولا والاول اعني نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي
ليس بشيء فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الشيء والنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الثاني فبناء على
الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولغط الساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون الشيء
مترادفا والساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل عامة من
نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فحاصل ان كل ما يمكن
ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فهو موجود شيء والا فمعدوم ونفي ولاشيء واما الحق الذي
مع الطائفين نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والغاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فالوا
المعلوم ان لم يكن له ثبوت ما في الخارج لا مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن فقطعا المعدوم

وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين
الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك فالمراد
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة قيل
لان للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا يكون
موجودة ولا معدومة فلهذا اقيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا
وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية
قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي
الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك عن ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال
ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال وتحقيق من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون
مشروطة بالحيوة كالكون والرائحة لا يوجب لمحلها حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية
وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها يوجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية
وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب لمحلها حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية
ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
والا فالمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له
كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في
الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم
من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال
فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا
في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وهي الحال وظاهر
العبارة توهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم
والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين
بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في
نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له
كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم فالحق لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وفي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة

فانها

فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي ذلك والشيئية تساوق
الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود
والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود
والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قال واستدل من ادعى خفاء نفي ثبوت
المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات
واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية
واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين قالوا اما واما على النافين فانتفاء الحجة على ما يأتي والاحوال ليست
مقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف اسودية السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري
واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن وجود العلم والحركة ويؤدي الى ابطال
القول بالاعراض وهو يؤدي الى ابطال القول بحدوث العالم فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت
الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم
يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات
بالوجود لا يقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت ويتسلسل واما ثانيا فلما
من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط
ولا نلزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا يكون بحسب الخارج لا معدومة اذ الماهية من حيث
هي هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو تم زيادة اتصاف لا اتصاف بالثبوت على نفي الاتصاف
فلا نم استحالة التسلسل في الاعتبارات فان ما تم الدليل عليه نفي الموجودات وعن الثاني بانا لا نم استحالة اتصاف
المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا انما يلزم الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير
اسود وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم يتفرع على القول
بزيادة الوجود ويعني انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود
والعينيا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وهي تقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف فانتج لهم ذلك
كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا
لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم يتصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود
الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة
النفي ما هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون حتى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم يتصف بصفة النفي وانما يلزم ذلك لو كان

العدم بالنفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها
صفة هي نفي شئ وسلبه كما للاتحيز والا وجوب مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا
كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما
يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم
ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد
الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون لممكن ثابتا بوصف
بالنفي لا يمتنع كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل ثابتة ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب
بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم
غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل الذي
القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه واجيب بانا لا نسلم ان الزايد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا
وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم الصناعي غير متناهية كالكل
فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بما ذكر
الاعداد وبمنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم
تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص فعلى اول التقديرين
لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي وكل ما هو منفي ثابت فكل
من المعدوم ثابتا وان كان اعم لم يكن نقيضا صرفا والا لما تباين العام والخاص بل ثابتا
وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الخاص ثابتا وهو بط ضرورة
استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الالزام على اختلاف عباراته وقد اعترض في بعضها بانا
نختار تباين العدم والمنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نقيضا صرفا بل ثابتا فهو صادق على النفي اشتمل قياسكم هذا
كل نفي عدم وكل عدم ثابتا فكل نفي ثابتا وهو محال واجيب عنه بصيارة يحصلها انا لا نسلم انه اذا لم يكن
نقيضا صرفا كان ثبوتيا لجواز ان يكون مركبا من بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها
منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وفي الانصاف ان كل معدوم ثابتا ليلزم كون المنفي ثابتا
وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم من المنفي
فكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابتا عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة
ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابتا ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يجاري على هذا التقرير فمن اورده

لم يتيقظ

لم يتيقظ بمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فتقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لتغيير
الالزام على انه لو قصد ذلك لكان سائر المعدومات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا
لكان المنفي متميزا عنه وكان ثابتا بما علمت الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال
لو كان المنفي ثبوتيا للموجود لكان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما
لكونه منفيا وعموم مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالتين فان قيل على التقدير يلزم ما كان زعم الخصم
ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اتباع ذلك بالتكلف ليتوقع عليه ثبوت المنفي وهل الاحال
من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته فلما زعم ان الذوات المعدومة
الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابتا ليلزم منه ثبوت موصوفه
والى هذا يشير قول الموافق لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم ما بعادة لفظ المعدوم دون ضميره
الا يرى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلم يرد بالاول الموصوف بالنفي
الوصف لكان لغوا وما يجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه
ليتم الحصر وفي تقرير الموافق يجوز ان يحمل على المطلق وبين العلاقة بانه صادق على كل منفي فان تمسك
المخالف الخامس بان المعدوم الممكن ثابتا في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابتا اما الصغرى
فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما
الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه
ضرورة استناد الاشارة الى المنفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابتا لان الامكان وصف ثبوتي
على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت
في الخارج فممنوع واما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الذهني فلا نسلم انا لا نسلم
كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل
ثم لا خفاء في ان المتمسكات كثيرة كيد الباري واجماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين
بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق من الممكنات الخيالية متميزة وممكن مع انها غير ثابتا وما فيورد بالاول معارضة او نقض
على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها
ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما بين من ان الحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
وفيه نظر لان قاعدة المخصم ليست سوى ان كل متميز ثابتا في الخارج فان كان موجودا في الوجود او معدوما

فني العدم او لاموجودا ولامعدوما فني تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال الى حالة العدم اصلا
فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثاني ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا
سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظ لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد
سوادا عند ارتفاع الغير واللازم بط لانه يستلزم ان لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير
الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لانم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد
باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع
سوادية يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود اولازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير
سوادية السواد لزم ان لايكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي
ليس السواد المعدوم سوادا فلانم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لاسواد فلانم لزومه
وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه
لازما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون
السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشيء لايوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد
الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه قال هذا في الشيئية يعني
ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوتها في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ
الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات
فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايعا في الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لاينفي الاستعمال
المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسن البصري والنصيبين من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا
بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لايقولون به الا ان يمنعوا
كون المستحيل معلوما على ما سيأتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم
ويستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لايقابل هو كونه شيئا بمعنى الثبوت مجازا وعند
بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم
وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام ابن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لايقبله اهل اللغة
ولا يقوم عليه شبهة لاحد من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان كل ان يقول هو مجاز كما نقول الخصم في مثل
قوله تعالى انما امره شيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر

من نقل

من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود
والا لكان له وجود ويتسلسل ولامعدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان المعدوم
على تقدير الواسطة ليس نقيضا للموجود بل اخص منه واما نقيضه اللاموجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود
لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولايخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة
فان قلت الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا
كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس بثابت ولامنفي ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم
لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام باختيار ان الوجود
موجود ووجوده عينه لازايد ليلزم تسلسل الوجودات وامتيازه عن ساير الموجودات يكون بقيد سلبي هو
ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب باختيار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق
المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلانم استحالته
فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لاحيوان هو السواد والبياض وساير ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه
ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه
عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه فهذا
المعنى صحيح وان اريد بمعنى انه نفس وجود فلا يرتفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود فيه
والحق ان الشبهة قوية والثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا
فلا يكون كليا ولامعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود للكلية ولامعدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان والفرس
الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض
قيل لان اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس يقوم بالنوع وقيل لان اللون بالفصل الذي
هو قابض البصر مثلا لكونه مقوما للجنس وقيل بالعكس لتقومه بفعاله والكل فاسد لان جزء المركب مما يحمل
عليه لايكون عرضا قايما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم او المنعوت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع
بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع
او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضي كون ذلك الشيء عرضا قايما به سيما اذا
كان محمولا الا يرى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق حاكما والناطق مقوم له علة لتحصله
فكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بتجريد الاستدلال عن ذكر القيام

العرض بالمحل فتأمل ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريقة الالزام واما بينهما بالتحقيق به يخرج الجواب عنه بالكلية حمله العمدة وهو ان ليس في الخارج امر بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما التشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو انسان كلي وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد فلا يلزم من قيام واحد من الثلثة بآخر منها على ما قرر التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد انما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما التعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس بنفسه نقيض الموجود بل اخص منه **قال** واما لزوم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته واما لزوم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا حكم فيرد فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها واما يلزم لو اخذ في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة يستلزم ان يكون بها امور متمايزة بحسب الخارج واما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صور المختلفة باعتبارات مختلفة على ما تحقق في بحث الماهية **قال** ونقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشتركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك يخالف ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابتات وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل انا لا نقول الماهيات والاحوال فان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا يتحقق حال الكلية وآخر الجزئية او حال المحالية والآخر المحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك [illegible] وايضا لا نسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة واما قيام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا تقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا

وان

وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل كما يجيء واما ما ذكره الامام من ان المجوز له انسد عليه ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجود وبه يتم اثبات الصانع وتقرير المقوم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها احوالا وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى لا الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعل المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يخصص تلك الاسماء بالامور التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين عندهم هما ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليست بذات لانها التي تدرك بالانفراد والمشترك ليس مما يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر او ليس هو المدرك من الآخر قوله الثاني ان من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا لاحتاج الى ايجاد يحتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة فكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال ايجاد الايجاد عينه لانا نقول فمثل هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد المعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج **قال** ولهم بناء على ان يكون المعدوم شيئا والحال ثابتا بناء على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المعدومة الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب واما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بعين انها صفات وثبوتها لذواتها واما الاختلاف في الصفات لا في الحقيقة والاصح على كل ما صح على الآخر وهو باطل بالضرورة ثم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالتحركية وان كنا نجوز ان يتصف بتلك في العدم فيحتاج في وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب انا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ولصفة ومن ان صانع العالم يجب ان يكون كذا لكن يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او لا بعد العلم بان كل ما

لو وجد كان صانع العالم فهو كقولنا لو وجد كان تلك الصفات يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا موجودا في
الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يتفرع على قول النافين للصفات
الا ترى انا نعتقد اولا وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود ثم نحتاج في التصديق بوجوده
الى الدليل ونقطع بان شريك البارئ ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال
المغايرة للبارئ تع ونعتقد يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفرعا عليه الا انه
انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم صفة **قال** واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم
في ان الذوات هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس
كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فعند الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تختلف بالصفات لكانت
واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون بالصفة
ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان
لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
بالحقيقة كالحقائق المشتركة في الوجود وقس لا يرد عليه ما ذكر وزعم ابو اسحق ابن عياش انها في العدم عارية
عن الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو
ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل للفاعل ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السوية فيكون
مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين
ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان منشأ كلام الطرفين على عدم
التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في التحيز هل
يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما
تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه
الكائنية معللة بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهر بنفس التحيز اذ
لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم
فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لاحتياجها الى الذات ممكنة وان كان علتها الذات والفاعل
الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا يوجد الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار ابتداء
وانتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور
واثبته ابو الحسين الخياط **قال** ومنها تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة

في الذات

في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات
المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود
ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب منه البنية كالحيية وما هو مشروط بها
كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون اي الكائنية وفي الاعراض الى
الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل
قال فان قيل لما كان بطلان ثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا
وقد ذهب الى اثبات الواسطة كثير من العقلاء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول
فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب
الماهية غير اسباب الوجود على ما يجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج اعتبارا وفيه من شائبة الثبوت
والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل ومما يظهر انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب
حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا
بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان ورائية ذاته اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه
ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا او الموجود يتصف به سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من
المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة
فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجبية والوجود فلا يكون في معدومة ضرورة
التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة **قال** واما اتباعه ذلك فاصحاب
المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان منشأ اثبات الواسطة على انهم وجدوا في
الموجودات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا المتحقق منها وجودا او نفيا عنها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود
لها كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست
متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل عدم وملكة
والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق
عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا

فلا يكون الحال ح يكون البعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انه يجعله
قد يجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا اجوز والكونه خرا الموجود كالكونية
السواد واما ثانيا فلانه يلزمه ما ذكره في تغيير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا بالاعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاعتبار بل تبعا لغيره ويلزم دفع الاخير بما بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاعتبار ومن ان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة
ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قال الخامس قد اشتهر في تمايز الاعدام كان اريد ان ليس التمايز
امرا تحققا في الخارج او ليست للعدمات او المعدوم المطلق هو بيان عينية تمايزه فضروري لا يتصور فيه
نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في
نفس الامر فغلط لان عدم العلة موجب لعدم المعلول الخ غير عكس وعدم الشرط صادق لوجود المشروط وعدم
عدم المشروط لا يناقض وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريانه الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد
وكما لم يكن التمايز الاحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف
الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا
العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجود في الذهن عاد من اهوائي المثبتين لم يتصور عدم
مطلقا اي معدوم ليس له شايبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجود اح
ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شايبة الوجود تمايزا في التصور واتساع خبيز بان الامر بالعكس
لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له حكموا العاقلون بعدم
تمايزها فالاولى ان يعارض ببنا التفرع انه لما كان التمايز عندهم وصفا ثبوتيا سيتدعي ثبوت الموصوف به
فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما
في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قال والعدم قد يعرض لنفسه فلما كان الحكم بتمايز
الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للموجودات الذهنية عما هو رائي التحقيق من
الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا يناقض الوجود باعتبار عرضها
ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن
فيكون ذلك عروضا للعدم عما هو عدم في نفسه وان كان موجودا في حيز حصوله في الذهن ومنها ان
زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق بل حيث كونه حصولا الى العدم ومقابلا له بل حيث كونه نقيضا له
وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق لغرض ليس ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل فما بال حيث كونه متصورا

فيصح الحكم

فيصح الحكم عليه باتساع الحكم عليه وقسيم لفظ ما بل من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لا عند عاية ثبوت المحكوم عليه في
الجملة فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم باتساع الحكم
حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه باتساع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ما يجاز في العقل
واتساع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن
الشبهة المذكورة عما قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا الاشيء ما
انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل
لان موضوع هذه القضية لو كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم تناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وفيه بحث
بان القضية مشروطة ان لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو موضوع بادنى
تغيير وهو ان تقيد انتفاء الشرط بالدوام ان لا يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او بتغيير الحكم
التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان
لا يكون تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب
فعل ماض ومن حرف جر وليس بابيض ولا بمسلم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي ولا غير ذلك فينبغي ان يكون مجهولا تاما
لمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد وما المجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه
من حيث كونه متصورا بالمحكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وبكذا او قد يقال
في بيانه بطلان قولنا الاشيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وكل
وبالجملة فما ساب اوليس ب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وليس منه ظاهرا وهو انا لا نم صدق
شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو صدق احد من شيء واحد وههنا لا سلب ولا ايجاب
لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بنيته القوم لطريق الترديد على ما ذكرنا قال وبالجملة فالحجر
زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان لم يعتبر النقيضين في المفردات كالموجود واللاموجود
او في القضايا بان يقال هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بهما بانتفاء بعض امتناع صدق المفردين على شيء
واحد وامتناع صدق النقيضين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة
عما لا وجود له اصلا ولم يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه وان تصور العقل عدمه سيتدعي ثبوته فيكون
هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور ولم يعتبر تعميم الموجود الى ما يجاز
في الذهن وغير ما يجاز في الذهن فسيجيء للمانع فيه بحسب الذات وقسمانه باعتبار كونه متصورا

وكذا في تقسيمه الى الممكن التصور واللاممكن التصور يكون الثاني قسيما للممكن التصور بل من المتصور
ولنا ان نحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين الممكن التصور واللاممكن التصور
مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هوية عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن
التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور
وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات
وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك وبهذه الاصول يستعان بها على حل
كثير من المغالطات اقول المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود
والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم
او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان او في الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا
وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا اقتصرنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين
المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب
المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل
ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء
معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي
والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول
امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود
في الذهن الا الحصول فيه وهو من حيث المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون
ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون
موجودا واحدا عينيا كما في القضايا العينية المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت حقيقية او خارجية
او ذهنيا كما في القضايا [illegible] فما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له
المثلث هو بعينه الذي يقال له [illegible] وقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع
بانه لو اريد ان ذات الموضوع [illegible] المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول ولم ينتج شيئا اذا
اخذت القضية طبيعية المحمول [illegible] الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق حساس [illegible]

بعض

بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى
الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه
في الذهن عنوان الموضوع وهو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي
وانما التعدد في مفهوميهما الذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان
ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا القياس
قال ولا يلزم في حملهما على الماهية قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية
المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما
مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل
كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض
فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما
لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجيء تقييده من قبل المحمول فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم
فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني
وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع
لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة
ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا
الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني قال ولا شبهة في ان
الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان مطالب تحقيق الصدق
والكذب في الاحوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج
كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومعاد الكل ممتنع
واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم
فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان
الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج
الخارج عن ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته
وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس
الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدوم وما يستحيل من الممتنعات

فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا
انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا
ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المتضايفين بحسب العقل والاعتبار فان العقل عند ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية
او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر
الى نفس ذلك المعقولين من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج
ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما من ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة
لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر
سيما في ما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عنده ان جميع صور الكائنات واحكام
الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في
العقل الفعال واستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق
لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فلا بد ل
متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يحتمل التغير اصلا ولا
خروج من قوة الى فعل ولا تعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل
معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارج مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب
لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي
عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان
ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الاية فلعله سكت عن التطبيق
ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان حكم
الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان
ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل وان تغاير بحسب المفهوم وقد يقال
لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال
لعدم الاثنينية ولا في العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وفي

العلم

العلم بالجزئيات مثل هذا الكسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول
بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل بعينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع
مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام
الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يقولون له اولا الا بتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث
بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قال الفصل الثاني في الماهية اقول
وهي لفظة مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به
يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب به الحقيقة دون الوصف او شرح
الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية وفيهم من
صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو واحتج جمع بان ذلك بعينه معنى الماهية وان
هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها
مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء
موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء كما انا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة
فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما يجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق
سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت
مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود وقد يراد بالذات ما صدق
الماهية عليه من الافراد قال وتغاير عوارضها اي ماهية النوع وحقيقته يعني ان جميع عوارضها اللازمة
والمفارقة كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة كالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير
المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في
نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة
والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا او معدوما حادثا او قديما واحدا او كثيرا الى غير ذلك
ويتفرع على قولنا الماهية اي يعرض لها تقابل الافراد تقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد
على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فيجب ان يحمل بعض العوارض على
الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بفرد ويراد ان ذلك من عوارض
الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات
فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي

لو سئل الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يرد زوج الجواب الصحيح سلب
كل شئ بتقديم السلب على الحيثية سئل ان يقال ليست من حيث هي هي بزوج
ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض يعني ان شيأ منها ليس نفسها ولا داخلا فيها
ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست هذا و لا ذاك
بتقديم الحيثية لدلالة على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتيا تها و
التقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات
الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بفرد
دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكره في الموقف
من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على
اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بوجهين هما في قوة النقيضين كقولنا الاشياء
اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب اليه بخلاف ما اذا سئل بطرفي النقيض لان
معنى السؤال بالوجهين انه اذا لم يتصف هذا الموجب اتصف بذاك والا
والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في الموقف لو
سئلنا من العدد والتين فقيل الاثنينية من حيث هي هي آ اولا آ لم يلزمنا
الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا و لا ذاك اي ليس من حيث هي هي اولا آ
بتقديم الحيثية لما مر ولا يخفى ما في لفظ العدد والتين من العدول عن الطريق فان
قولنا هذا اليس من العدد ولا في شئ وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير و
وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة
وفي قولنا يقابل بها اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان الاثنينية
التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن
واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا
واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها غيرها بحسب الحقيقة وغيرها بحسب الهوية والمنع
كون الواحد لا بالشخص في الكلية متعددة ومتصفة بصفات متضادة متقابلة بل بحيث في طبيعة
الامر ان يكون كذلك قال المجيب الناني الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة
والماهية بشرط شئ ولا اختفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط

لا لعارة

ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا اختفاء في امتناع وجودها في الاعيان لامتناع
الوجود من العوارض وكذا التشخص في الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بكونها خارجية لان الكون
في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لانجرم اعتبار العقل وجعلها اياه موصوفا
لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بكونها خارجية زعما منهم ان الكون
في الذهن من العوارض اللاحقة وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فالكون الموجود في الخارج من العوارض الخارجية
محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتم امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة
في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية ويتبنى بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية
وحدها من غير ملاحظة شئ معها وقد بان ان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا موضوعا ومردودا بانها ان
للعقل ان يعتبر عدم كل شئ عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الاذهان
وان كانت هي في نفسها موجودة بها وقد بان ان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد يصورها
كذلك تصورا غير مطابق قال قيل للمعنى الماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك فلم لا يجوز
في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان
اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه موجودا بالشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده
في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما قلنا قبل كيف يصح على الاول
الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلت من شبهة المجهول المطلق وقد سبقت **وقيل** وهو منسوب الى
افلاطون من المثل الى آخره **اقول** قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة في التواحي
وسواء يوجد في الخارج الكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات آنا النوع وقد يوجد متقابلات
فليجز كونه ضدا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان
كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بنا على ان القابل للمتقابلات والطوارئ
من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة فتوهم سواء الماهية بشرط لا شئ فان
الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة ناقض للتهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود ويجعل الوجود
نفس الماهية قال العارفي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشار الى ان للماهية وجودا
صوريا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشار الى ما عليه حكماء
المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية مركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول

يدبر امورها حتى ان الذى لنوع الماء هو الذى يحفظه ويبرد ماءه ويجذب بالذهب والشمع ويسمونه رب
النوع ويعبر عنه فى لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جوهريا يقولون
انه كلى ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون الانسانية
مجردة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى الموارد ويكون مع كل انسان محسوس فاسد واخر معقول
مجرد دائم لا يتغير ابدا وهذا غير المثل المعلقة التى يثبتونها لعالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة
بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض
على ما سيجىء صرح بذلك صاحب الاشراق الشيخ المقتول فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون
نورية ثابتة فى عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان
لكل نوع من الكيفيات والعنصريات التى فى عالم المثل بحسب رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما
يكون للانواع الجسمانية المتعلقة فى تدبير الاعراض والاجزاء معترض لما رب النوع الذى هو محلها
من الاجسام مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له تمثيلات نورية اذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك
مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه **قال** وقد يوخذ لا بشرط شىء الى آخره **اقول**
لا نزاع فى تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى الماخوذة لا بشرط شىء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة
صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشىء والمشروط بعدمه متنافيان فكيف يتصادقان قلنا
التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافى الاجتماع فى الصدق كالانسان
المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى فى الصدق بين المشروط بالشىء والمشروط
بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع فى ان الماهية لا بشرط شىء موجودة فى الخارج الا ان المشهور
ان ذلك مبنى على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان
مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية
هو التشخص والا لما صدق عليه المطلق ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل و
انما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود
فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شىء يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه
كلى طبيعى ولا شىء من الكلى بموجود فى الخارج لان الوجود فى الخارج يستلزم التشخص المنافى للكلية وتنافى
اللوازم دليل تنافى الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شىء كلى طبيعى بل مع اعتبار كونه
موضوعا للكلية والماخوذ لا بشرط شىء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده

[illegible]

موجودة صح

ثم نخ

قال صاحب الاشراق العوالم اربعة انوار قاهرة [illegible]

المطلق عليه نخ

بكليته نخ

فان قيل فينبغى ان لا يكون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج لان الكلية العارضة تنافى الوجود الخارجى
المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج قلنا معناه ان معروض الكلى
الطبيعى وهو الماخوذ لا بشرط شىء موجود فى الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض التشخص
فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلى الطبيعى وهو المخلوط موجود فى الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية
فلا يوجد فى الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلى **قال** وذكر ابن سينا
ان الفرق ما ذكرنا **اقول** ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء ولا بشرط شىء هو المشهور فيما
بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شىء بان تتصور معناها بشرط ان يكون
ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حالة
المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه فى الوجودين الذهنى والخارجى ضرورة امتناع تحقق الكل
بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد تؤخذ لا بشرط ان
يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على
المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على
اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون
جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما
فى الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو
نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شىء وان اقترن به الناطق صار المجموع مركبا
من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شىء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا
او فرسا وان يخصص بالناطق ليحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان كالاول جزء الانسان
متقدم عليه فى الوجودين وان الثانى نفس الانسان وان الثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان
الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع
كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت
الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل بالطبع واما فى الخارج فيكون متأخرا لانه
ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل شىء يعمه وغيره وشىء يخصه ويحصله ويعينه هو هو
بعينه هذا ما ذكره ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول

ناطق نخ

بدل ناطق

ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده بحيث لا يقارنه شئ اصلا زائدا كان او
غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل
فيه غيره على ما صرح به ابو علي في رسالته حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا الشرط
انه ليس واضافة معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حيث الاخذ اكان خارجا عنه الثالث انه جعل
غير الملائم من اقسام المأخوذ لا بشرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ هو مبنا على ما مر من كون الاول
اعم من الثاني الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بالانضمام اليه والمأخوذ بشرط
شئ ان صح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شئ
اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يغايره من جهة هو الكلي وان كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد
كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ الرابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك
النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف يصح الاول بهما غير متحصل والثاني متحصل غير مبهم
والجواب اما العبرة عندهم بالمعاني والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس الى الحس ان العادة او اكثرت
من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب انا نمنع ان تصور النوع متوقف
على تصور الجنس والفصل معروض الجزئية والجنسية واحد بالذات الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت
في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان مدار الكل انما اعتبرت في الصور العقلية المأخوذة من
المفهومات الكلية فتكون الحاقة من الصور العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم الحاقة الخارجية
بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدا فان الصورة العقلية المأخوذة من الصورة الخارجية
كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم تقدما ما في الوجود العقلي
كذلك مبدأه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي تقدما ما لكن العادة المأخوذة من مبدا خارجي كاللون المتصور
لم يكن لها تقدم الا في العقل والله اعلم ان الحكيم المحقق مع مباينته في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء
الموجود في الخارج والمأخوذ لا بشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز
لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من صدق ما اورده هذا الكلام في كتاب التوحيد
على وجه يشعر بانه ليس من تصانيفه وهو كل انه قال قد يؤخذ الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليه شئ
لكان زائدا عليها ولا تكون هي محمولا على الكل المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا
الوجه هو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا في الاذهان وقد يؤخذ الماهية لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي
موجود في الخارج موجزء من الاشخاص ومصادق على المجموع الحاصل منه ومما ينضاف اليه وهذا خبط ظاهر

لا بشرط ح

للبادي

وغلط

50

وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بالاستمداد من المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما مر من التجويز من
انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره قال المبحث الثالث في احكامه
الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء
كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط اما مطلقا فلان
كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع
تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بالاتيانات وكلا هما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه
المعروض بالعارض فان وجود الواحد غير ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض و
اما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض لواحد الذي هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى
البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مع انها غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد
بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمام اجزائه الا كذلك العقل
وهذا لا يستلزم كونه معقولا لا جزء له ما لا ولي التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كما لوجه قوله ويدل
على التركيب معنى اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في عارض سوى ما لوازم الماهية لان
وكل الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتها والا امتنع الاختلاف في لوازمها فتكون فيه جزء او فيه لبط
فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا القول من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو مركب
مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد به ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى
الماهيتين وجزء الاخرى المباينة عنها بالذاتي الآخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا
كما هو مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الحسية فلنا المراد لزوم تركب الماهية المميزة بالذاتي
او لوازم الماهية فان كانت كلية فما كذلك كما في الانسان والفرس فكلاهما وان كان احدهما كما ذكرتم
فاحدهما او آتا يجوز الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او يجوز الاختلاف
بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان الذاتي المشترك تمام ماهيتها و
يستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده ولئن سلمنا كون
الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة
في الوضعية والامكان ونحو ذلك قوله وقد يعتبر البسيطة والتركيب بالتغاير الى آخره وصفان متنافيان لا يعقلان
على شئ اصلا ولا يتوهمان لكونهما نقيضين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس
الى ما تركب منه بحيث يكون جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بحيث يكون كلا له وهذا المعنى غير معقول كونه ذا جزء

يكون ص

يا فوق ح

في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما
به الاشتراك ومابه الاختلاف وكذا اذا
اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف ح

في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي
عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم
مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
لاجزائه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص
مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون
البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا
يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له اجزاء البتة والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا من اعتبار ذلك باطل قطعا ولا بد من
تقدم الجزء يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء
واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء يعني ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان
والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم
شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق يعني ان جزم العقل بثبوت الذاتي لمحل الماهية
لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى
الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت يعني ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد
لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء
خواص ثلثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء
عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور
الماهية وهي خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان شرط اخطارهما والاخص
ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض
الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى واسطة او غير محتاج كما
لانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء

للبيت م

قوله م

اضافي مركب منه

عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق
الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة
الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل
لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني
بالعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن
ان كانت في الذهن فهي الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح
به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان
ذلك فالاولى ابتناؤه على ما ذكرنا من ان الجزء الذي يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود
العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا
لكونه ماخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة
بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كهيولى السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء
التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك والتركيب له [illegible] التركيب قد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج
بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة
والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم
بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس
وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا
لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها
ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس الى حصة حصة
ولذا نقل الامام عن الشيخ ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صرح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى
ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا
انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصيلها
بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها
في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ومن البين ان ليس في
السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس

في الخارج الا الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع فصور متباينة عند العقل كفصلها من الشخص بحسب استعداداته
تعرض للعقل واعتبارات تنعلها من خرئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فمدرك من يزيد
انه صورة شخصية لا يدرك فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه
فيها الوسي وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يلزم في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس
في الخارج لونية شيء آخر به اشتراك السواد مع سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال حصل لونا فجعل سوادا بل
جعلا ما واحدا وآما في غيره فلذا كانت المتباينة في العقل متباينة في الخارج وليس جعلا ما واحدا كالكون
فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حيث اذ ازالت
عنه النفس بقي في الجسم بعينه موجودا كالرمس الذي يموت وجثته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا فلسما الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جسما ولا كلام في تميز الآحاد
عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الكل الذي هو جزء الحيوان المتقوم بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الاجزاء
المتباينة بحسب العقل فقط قد تكون لها مبادٍ متباينة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية و
الانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا تكون كالسواد من اللون وقابلية البصر وكالبسيط من الكم
وقابلية القسمة في الطول والعرض والعمق والمتشابه النوع البسيط ومن هنا جوز بعض المحققين كون
الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يحصل بالطول والعرض فقط فيكون سطحا وبالطول
فقط فيكون خطا قوله وكالبياض والصوت يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من
الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وقد لا يكون كالبياض والصوت للجسم فان تشخص الصوت
يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة
لتشخصها وسيجيء بيان ذلك قوله وقد يكون باعتبار يا بان تكون مناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا لوان لم يكن واحد في الحقيقة ويجامع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيما يحتاج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج
البسيطة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لا يلزم قطعا وان اريد لا احتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس يلزم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا فلما الزلال الاول والصوت
الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بخلاف العقل لاتحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا الافراد
الا الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان مناك صورا تفيض على المواد في نفس الامر وستعرفها وآما في
مثل الرياح والسحب فهل حدث صورة جوهرية من هبوب الرياح المخصوص الذي هو

من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض فيه نظر والاجزاء
الى آخره اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق
في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على ما يصدق عليه الآخر فيكونان
متساويين كالمركب من الناطق والناطق او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق
عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا
على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه
كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كالعشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة
كالمركب من السواد والبياض او معقولة كالمركب من الهيولى والصورة او مختلفة كالانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى
الشاعل كالعطاء الفائض من المعطي او الى القابل كالمعطوف بتغيير الآخر او الى الصور كالمرطس
الآئف فيه تغيير او الى الغاية كالخاتم المحلقة بتوسيط بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول
كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار تقوم الاجزاء آما في وجوده
كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي
والعدمي كالبقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كالذي للانسان من النفس والبدن او اضافية
كالاقرب من التراب وزيادة او ممتزجة بعضها حسي وبعضها اضافي كالتسوية من الاجزاء
الخشبية والتركيب النسبي البحث الرابع الماهيات مجعولة الى آخره بعد الاتفاق
على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها تجعل الجاعل مطلقا اي
بسيطة كانت او مركبة وذهب جهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست تجعل الجاعل مطلقا
بمعنى ان شيئا منها ليس مجعولا وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط واستدل
المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى
الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة يقتضي الا
تنافي البساطة آن لي الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل هي الماهية ووجه
كونها عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فقط قطع النظر عن الوجود لا بعدم عروض الامكان للماهية
بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود والعدم
بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو اريد بالبسيطة

مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع ما يطلبه المركب حتى الاجزاء الصورية من غير جاعل
تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون الكل ح متقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق
في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول التوقف بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب
الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة
وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في
الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذوات المعلول عند اقتضائها الوجود من الفاعل لابد ان تكون حاصلة
في الخارج بكمالها بل لابد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحقق
سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية
في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا
والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن الى وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه
لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود
وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث
انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج
فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل
الرابع انه لا نزاع في ان للعلة فعلا وأثرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف
الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى البعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية
من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء
لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية
الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام
قالوا الى آخره   احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان
بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب
انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فانه عند ارتفاع
الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب ويصدق السلب وان اريد بطريق العدول
بان يتقرر الانسان لا انسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسان ما فلا نسلم لزومه فانه عند ارتفاع الفاعل لا يتقرر
الانسان اصلا حتى يصلح موضوعا للايجاب   قال فان قيل الخ   يريد التنبيه على ما يعم محلا

تصورة

للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده
فاعله حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول
هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره بكلامه من ان المراد
ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة
الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او
يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها
الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من
العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست
بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه
او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم
الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل
مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الفاعل الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان
المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية
اما الى الجعل او الى الوجود
وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة
اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية
اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين
المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في
الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى   الفصل الثالث
في لواحق الوجود والماهية الى آخره   جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا
القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة
والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا
على حدة وكذا الوحدة والكثرة والعلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه فصاحب
الصحايف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق
الوجود فاطلق القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير

والكثرة وكذا ح

[illegible]

وكذا ح

البحث الاول التعين الخ ... تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده
وحدة الكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولهذا يصدق قولنا الكلى ماهية
وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة
وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على شخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان
كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس
حيث يعتبر الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس البحث الثانى التعين باعتبار
الى آخره ... التعين امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا
فى الخارج لكان له تعين فرضى ونقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا كان
له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التميز الى تعين وهو ممنوع
بل هى متحدة بالماهية متباينة بالذات وانما تتشارك فى لفظ التعين او فى عرضى لها هو مفهوم
التعين قلنا ضرورى ان كل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعددها فرضا بحسب الخارج
وهذا فى حق الواجب محل نظر فليراجع الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لا
يجوز ان يكون تعين التعين نفسه للزم ايراده عليه ويتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات
العارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير الموصوف والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى
وانما يقع الاتحاد بحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث الحدوث اذ لو وجد
فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجود ما وتميزها
فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فنسلسل وهذا مع المراد بقولهم لو وجد لتوقف
انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الموصوف هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال
كما ان موصوف البياض هو الجسم الابيض لا البياض لكونه وصفا له وحاصله ان دليل وقوع معقد فان الماهية
اذا وجدت وجدت متحصلة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تتمايز
بالفصول ولا توقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وصف العروض متقدم على
العارض بالضرورة فكذا التعين كونه معدا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع
من الجنس فان التمايز فيها بمحل عقلى لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه لا لكونه

مقارنة كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو نفس الحصة فيلزم تقدم الهوية وهو التعين والتميز
قلنا نعم نسلم انه معروض الهوية فلا يمتنع ان يكون هويتها بهذا التعين اجيب المخالف بوجوه
الى آخره ... اجيب الاول بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة
عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين
الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا
نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما فى الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا
اعتباريا تكيفيا اذا كان وجوديا نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك
الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهوما منه مجموع مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو وبل
الانسان مع شئ آخر تحصله التعين فيكون جزء من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا
ان ليس مفهوما منه الا ان الكلى الصادق على عمرو وبكر لا يوجد ان يكون مع الانسان المقيد
بالعوارض المخصوصة المشخصة الذى لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم جزء المفهوم لا يلزم ان
يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات ونحن لا نسمى هذا التعين بل ما به التعين الكثير
ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هى لا تقتضى الوحدة
والكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التى ربما تكون محسوسة وهو المراد
بالشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا ماهية للمعدوم فلم يكن
معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا للتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنها
ان ما يضاف اليه الطبيعة وتعينها وتكثرها من العوارض المشخصة والانواع فى وجود ما على ما سبق الوجه الرابع
ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للتعين مطلقا او التعين اذ لا مخرج
من النقيضين وهو كون التعين اما عدميا او ثبوتيا وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول
فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم
ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا مرا بل يكون معدوما فى الخارج على ما ادعيناه من الاعتبارية
ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمى وجودى كالبصرى والاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين والا تعين
مفهوميهما فلا حجر فى ان يكون التعين عدميا لمفهوم آخر وان اريد انهما صادقان عليه فلا نسلم
ان كل ما يصدق عليه الا تعين فهو عدمى ليكون نقيضه ثبوتيا كيف والا تعين صادق على

جميع الحقايق ولو سلّم فلا نسلّم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم
التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما يناقضه وجودي كالاطلاق والكلية والعموم
وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التعين لو كان عدما للعموم لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا
وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا لعدم ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بدون التعين
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين ولمّا بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق
فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم
الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز
الافراد بالتعينات الخاصة الماخوذة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما
للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي
هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة فيه لجواز
ان يكون معينا بتعين آخر   خاتمة افراد النوع الى آخره   تصور الشيء بوجه ما وان كان
كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة فلا بد منها في صحة
الحكم فلا بد في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي او اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من تلك
الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحدة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من
الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي العوارض
الى حيث الوحدة وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل
موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها
من الوحدة او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى
المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما
مطلقا او مضافا او متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل
ما يدخل في مفهومه العدم فيكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجودي مطلقا
او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعمى
وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده اي بحسب الخارج نحو السواد

لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك
اما بان يتحقق عدم الاطلاق ح

[illegible]

وكتب

لا ان يكون ذلك باعتبار وجوده في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون
الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود مطلقا لان الوجودي لا يعرض له الوجود اصلا لكنه يجب ان يثبت
للموصوف كان ذلك بوجوده له ومن هنا قال القاضي الارموي اذا قلنا لشيء انه وجودي لا نعني انه
دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم
لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجود الاعم الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره من الماهيات
المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس
الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه يحتاج انتساب العقل الى الوجود يعقل
له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية
والهذية اعتبارية ويختلف الوحدة وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية
المبحث الثالث التعين يتوقف الى آخره   لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن
للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي
الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على
ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم
الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا
والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له
وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الجزئية
حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كما في الكلية بحالها
وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقيده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان
قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق
والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يجعل
فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده
الجزئية جزئيا ولا استحالة فيه مفهوم كلي يضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود
هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي يمتنع للعقل فرض صدق
المفهوم على كثيرين لا يصح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى الفاعل

الوجودي

ابدا ح

وقال التوفيق بين الموجود والوجودي
والمعدوم والعدمي المشهور ان الموجود
بتمامه ان كان له وجود فهو الموجود
والا فهو المعدوم ومعنى المستقل ان
كان له وجود فهو الوجودي والا فالعدمي ح

بسيطة ح

[illegible]

فلا تفتقر الى قابل لقوة وانما تفتقر الى فاعل لكثرتها واعترض على ما ذكروه بعد تسليم صحة مقدماته بان تعين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بتعين قابلها لا بتعينها الخاصة الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعينها بنفسها وتعينها مع تعينها فلا يلزم الدور ولا الحصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه لو اجاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة المنهج الكافي

الوجوب الى آخره جعل الامتناع من لوازم الوجوب والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجوب عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلوازمها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها قال المبحث الاول الخ اقول قد تقرر في موضعه ان كل ما بالبسيط يطلب بها وجه الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجه شيء لشيء فاذا انسب المفهوم الى وجه في نفسه او وجه لم يحصل في العقل معاني من الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجه على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطته فذلك كما في قولنا الباري لذاته موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته لكنه يندرج فيما ذكرنا من حمل الوجه او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات مثل هذه ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انا قد نعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يتماشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى مادة تصور منه الكل كان دورا ظاهرا او اظهر من المفهومات الوجوب لكونه تأكيدا لوجوب الذي هو اعرف من العدم لما انه يوصف بذاته والعدم يوصف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجوه تحاد وعدمي مبني على اختلاف مفهومات الاعراض التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكما قضاء الوجود بحسب الذات

المحاذي لسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما مر من التشخص وعند بعضهم الى المحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم تكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا تتعدد التعينات لان الوجود امر واحد فلم وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الاذهنة والامكنة والمواد وسائر الاحوال فيتعدد التعينات واعترض بان الدور انما لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مما يقع التعين والا ما به التعين قال قبل لم نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه انما قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا ثبت المطلوب بل ربما ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بواسطة امر كالوجود في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لا فتقاره اليه يكون متأخرا عنه وكونه علة للتشخص للتقدم عليه ضرورة انه لا بصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق لكلامهم والمراد بمحل الشخص موضوعه في الاعراض وما دته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعلقها به فالمعقول المجرد يستند تعيناتها الى ما هياتها فيتحصر كل شخص في كلي مجرد والاقرب كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان منشأ الاضافة متأخرة عن وجود الفلك لتأخرها عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله وما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما بالماهية فتعددها فرع تعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانها تتشخص بما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغيرها من الاعراض التي يتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الاعراض الحالة لم يمتنع على ما هو الحق فيها الجمع في الوجود كالافلاك والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمعاد قابلة للتكثر بذاتها

بكلامهم

استند خ

والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به عياز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن
فكما لاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم وما به امتياز
الممكن عن الواجب والممتنع الممتنع الى آخره كل من الوجوب والامتناع قد يكون
بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء اخر له
ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم
الزوجية لها فذاتي والا فغيري وسواء ان لم ينفك عن علة كالمس فقد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة
للجسم المتحرك وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع
سكونها كذلك وقد ينظر الى وقته كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت آخر
وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المتحرك بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له
والموصوف الى آخره يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب
الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ
رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى
ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لموضوعه نظرا اليه كالزوجية للاربعة
فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب
الوجود لذاته بمعنى اقتضاء الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب
والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا
وصولة ما والا لكان ملوازم الماهيات واجبة لذاتها وقد عرفت ان ارادة كونها واجبة لذات اللوازم
فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية
نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه تجعل بعض التعقلات خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق
عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك ويثبت ويصدق
عليه ويحمل وتحرير ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد والامكان
ذاتي الى آخره اذ لو كان غيريا كان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم
بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فنقيض ما بالذات وممتنع بالضرورة وهذا معنى الانقلاب
وقد يوحد الى آخره الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص

الشيء الآخر

المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يوحد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب بهذا الامكان
الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوحد بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
بهذا الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف
ولهذا يستدل بالامكان العام فانه يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود
ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام معنى واحدا
يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع بسلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد
جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع
ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي
الى الممتنع والى الممكن الذي اصدق معناه ان يوجد مع فرد ما مع امتناع غيره كالواجب بهذا
يتخيل ما يقال على ما عرفت كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا الصدق قولنا
كل ما ليس بممكن عام بين ممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل
منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال الآن
قد يعتبر الامكان بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك
لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن فنفي كل
شيء في المستقبل فلا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود
الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضروري فيجب الخلو
عنه وانه باب العدم ايضا ضروري فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود
يخرجه الى جانب الوجود يشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا
فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من شرط ذلك ارادة بالامكان الاستقبالي امكان
حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم
ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم
وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وقد يعتبر الى آخره هذا اشارة الى ان الامكان
الاستعدادي وهو ثبوت المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا يتوقف الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كما ستعرفه الانسانية الى حاصل النطفة

هذق

ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان
ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط ويعدم بعد
الوجود لحصول الشيء بالفعل   وعروض الامكان الى آخره   يعني ان الماهية اذا اخذت كمعمول خ
مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت
ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او
عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من عند المقايسة معقول هو
الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ الماهية ولا
لعلتها وجودا او عدما لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم
فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا   على رأي من يثبت الواسطة   والغير ان الى آخره
يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير متشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود
والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه فاذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلي المضاف
اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق موصوف كل منهما على ما صدق
عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب
عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما
على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع
الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء اعني المنفصلة
المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان
ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا
بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء
واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان دون الخلو م
ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع
وهو خ بالغير منع جمع مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهذا
ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات
والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب
بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات

١٨
٥٢

او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا
بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو
كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان
والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي يعني ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن
لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلثة لا تجتمع
ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة
تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بالضروري الوجود والعدم
ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا
كل مفهوم اما ثابت او منفي يعرض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيجتمعان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان
تخلف خ فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن والانقلاب مح لان ما بالذات
لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يتخلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه ح لا يكون
مقتضى الذات بل معروض للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث
ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث معدوما ممكنا قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ل
امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث
فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم
ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا اذ الازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية
منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نم ان معدومية الشيء بعد وجوده تصير
ممتنعة بالذات بل انما الممتنع بالغير لانه هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان
البحث الثالث الى آخره   اذ يجعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة
لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث
انها الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او تتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء
طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية ولم تطابقها
بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالوجوب
بالامكان العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يتعرض لعدد المواد
بل تجاوزه الى الجهات بالاهمال من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا التركيب الاقيسة

لاستحالة الانفكاك وهي لا تحصل من المقدمات المحسوسة لانها انما تثبت في نفس الامر بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متوجه في ان المعتبر في الامور الاعتبارية هو الربط الايجابي حتى يكون ماهية نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس كحيوان او انعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة ممتنعة في قولنا الانسان ليس بحيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس كحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المختوم على ان في كل قضية الوجه والا فوجه رابطة والوجوب او الامتناع والامكان وجه سواء صرح بها او لم يصرح وهو اما امكان المحمول او احد من الامور الاعتبارية التي لها الباري تعالى واجب وموجود بوجود واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجماع النقيضين ممتنع ومعدوم في نفسه يوجد ممتنعا اولا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في نفسه يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد من الامور تتعدد الاعتبارات اي بعينه وجه هو المحمول او اخر هو الرابطة وجوبا او امتناعا او امكانا هو المحمول او اخر هو للهوية ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا لوحظت ذاتية واذا اضيفا الوجوب والامتناع غيريتين فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب الا يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالمحالات للمستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره فممكن الوجود في نفسه من غير عكس المجد الرابع الى آخره لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا كان واجبا فرضا انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا ومعه لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب له الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فما لا امور المترتبة للوجود معا ومعه وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والعدم والحدوث والوجود والكثرة والتعين والموصوفية والقيام وفي ذلك جعل صاحب المطولات قائلا في ذلك فعال كلها يكون نوعه متسلسلا ممتنعا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون موجودا تاما تاما تاما حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتاما وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بالموجودية لم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجود مثلا عينه ونفس ماهيته لا مرارا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم لئلا يلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه

وهو باطل

ليلزم خ

بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة منقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقررنا في المطارحات بوجه آخر بنينا عليه هذا المنع وسوى الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجود او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود لوحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مجتمعة متر تبة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان هذه المقدمة اشكال وسوانا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوته وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور نوعية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحدا وكثيرا او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى من المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الموضوع في الخارج كما في قولنا زيد اعمى وقد استدل على الامتناع كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في الكليات الشائعة لو كان الوجوب

موجب لزوم امكان الواجب وسوجه بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب
اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا لما موصوفه ضروري وكل محتاج الى الغير فهو
ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا لما بالذات وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب
عن الوجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب المكن في نفسه ضرورة
احتياجها الى الموصوف وما يكون واجبية لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج
الى الواجب ممكن فكيف بالى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب
على تقدير امكانه يكون جائز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب
كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلها انها
ممكنة في نفسه وانما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب
بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في ان اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن
والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا كان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم
عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات وبالغير لم يصلح سببا
لوجود شيء اقول فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
ننقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التحرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب
لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا او هو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن
على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا الممكن
قد يوجد وقد لا يوجد والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى
الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا
عنها الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغيره ما هو موصوف بالامكان
واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل
يقوم به فنقول وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو كلام لا اول له او بغيره وهو كلام الثاني والجواب
ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات اذ الكلام
الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها فقبل تقرر يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا
وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم
المحال قلنا لم لا يجوز ان يكون بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا

تسلسل

60

لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير
لزوم انقلاب لان الماهية وايا ما هي الحقيقية راجعة الى التعلق الى آخره وقد سبقت
اشارة الى الفرق بين الموجود والوجود في الاعتباري والعدمي والتمسك ان يقال انا وجدنا
علما ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين
وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما وجوديين او اعتباريين
فالنظر انهما بتوالي اعلى محل واحد الآن اقتضينا اثر القوم فالوجه كافل من تمسكات المخالف
وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لنهاية ضرورة
ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه والتالي باطل لان العدم منافي للوجود فكيف يؤكده والجواب
انه ليس عدما محضا ليس له ثبوتية الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه
فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما
اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجود لا يصدق
على المعدوم وكون النقيضين عدميين ممنوع ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم
لا ينافي كونه مفهوما موجودا بعض افراده كالانسان الصادق على المنتفي على الموسى ونحن لا نعني بالوجود
والوجودي ما يكون صادقا على الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون
النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من ان
ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء حتى
لو لم يصدق الوجود واللاوجود على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين
وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما
وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة ثم ارتفاع النقيضين
في القضايا هو ان لا يصدق النقيضان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت هذا لهما بان يكذب
قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وكذا وهذا اكثر بالنسبة من المساواة والعموم والخصوص
والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها
وثبوت هذه لها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان معناه ان كل ما صدق عليه
الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة معناه
ان كل ما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس يعني ان كل موضوع ومحمول

النقيضان المتناقضان

موجود الزم امكان الواجب وملزوم بالضرورة بيان الملزوم من وجهين احدهما ان الوجوب
اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا لا موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو
ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا لا ينفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب
عن الموصوف يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة
احتياجها الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج
الى الواجب ممكن فكيف لا يكون الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بايه الواجبية بل نفسها وان الوجوب
على تقدير امكانه تكون جائز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب
كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها
ممكنا في نفسه وانما الجواب بان وجوب الواجب لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب
بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في ان اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن
وانى يرجع جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا كان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم
عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او ايجابا لذات او بالغير لم يصلح سببا
لوجود شيء اذ فرد كون الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
نقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التنوير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب
لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا او هو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن
على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا الممكن
قد يوجد ودون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى
الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا
عنها الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغيره ما هو موصوف بالامكان
واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل
يقوم به نقيض وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو لا محال او بغيره وهو لا محال
ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات اذ لا
الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها فتقدير يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا
وبعد ما صار ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا او يلزم
المحال قلنا لفظ الممكن له تحقق في الذهن لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا

لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير
لزوم انقلاب لان الماهية وايا ما هذه الحيثية احوج الى المخالف الى آخره تحد سبعة
اشارة الى الفرق بين الموجود والوجود في الاعتباري والعدمي والتمسك ان يقال انا وجدنا
علما ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجودين او عدميين
وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما وجودين او اعتباريين
فالظاهر انهما ينزلان على محل واحد الا ان اقتضينا اشتراك المقوم فالوجه كما قال من تمسكات المخالف
وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا للغنية ضرورة
ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم منافٍ للوجود فكيف يؤكده والجواب
انه ليس عدما محضا ليس لشيء الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه
فيصلح مؤكدا له اكتفاء ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما
اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجود لا يصدق
على المعدوم وكون النقيضين عدميين معناه ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم
لا ينافي كونه مفهوما موجودا بعض افراده كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس وحين لا نعني بالوجود
والوجودي ما يكون هذا فرده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون
النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه
ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء حتى
لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين
وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما
وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة ثم ارتفاع النقيضين
في القضايا هو ان لا يصدق النقيضان المتناقضان في نفسهما ولا يثبت محمولا هما بان يكذب
قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وكذا وهذا كما يرى الشك من السواد والعدم والنقوص
والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها
وثبوت محمولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه
الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه
ان كل ما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس يعني ان كل موضوع ومحمول

النقيضان المتناقضان

لاحظ

يصدق بينهما الايجاب الضروري ليصدق بينهما الايجاب الدائم وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما
الايجاب الدائم يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين
لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره
وصيغ الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره والالزم
باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نلتزم
لجواز ان يكون الحمل ما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر
كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري وصادق في نفس الامر مع انه
لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل لكن امهما الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب
او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان
الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه
لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان وكل وصف لا يصادق على الموضوع
عدمي في معنى لا امكان له انه لا يصدق عليه وكل وصف كذلك في صدق العدم والامتناع فان بنى في كل على
انه لا تمايز في العدم اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض
الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعمى امر موجود واجتماع النقيضين
ممتنع فلا معنى لاتصافه بالصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية قال المصنف الى آخره

الاول من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب لانه لا يترجح احد طرفيه الا المرجح و
تلازم هذين المعنيين بل التغاير ممنوع فيهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان
هذا الحكم ضروري بعد تخصيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج
فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمرجح كالاتفاق قلنا هذا يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا لم يحكم به من لا يأتي منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت
بينه وبين قولنا العالم نصف الاثنين لا ينافي البداهة بعد السبق واما ما ذهب اليه الاكثرون
من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين

باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك
من غير مرجح فليس من قبح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وهو لا يتوقف
بامتناعه فضلا ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها و
اوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات
والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب عالية لا اطلاع على تفاصيلها فنحن في الجملة لم نجد
احدا ممن يعتد به يقول بوقوع الممكن بلا سبب والاستدلال الى آخره القائلون بان الحكم
بامتناع الترجح بلا مرجح كيف استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى قولهم اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع
احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات
انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قبل الترجح بالغير اذا لم يكن كان بالذات
ضرورة لان الثالث قلنا نفس المتنازع فلا يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب لان الممكن ما
لم يترجح لم يوجد وترجح امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوده بالغير ولا بد له من محل وليس هو ولا اثر له
عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجوب لا قبله اذ لا يتصور
رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام الترجح بالوجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري
البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين
يمتنع وقوعه مع التساوي بكيف ما اتفق لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود
على ما سيجيء من ان وجود الممكن موقوف بوجوب سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر تستدعي
من حيث الاضافة الى المؤثر ايجادا ما والى الاثر وجوبا ما فيقع سببا على الوجوب وكونه وصفا للمؤثر ليس
بسديد سببا وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا يقع عروضه للمؤثر انه تصير محلا ما عليه
بوجوب لا يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا ثبوتيا مفتقرا الى ما يقوم به فان رجحان احد
امر عدمي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه ومن اقوى شبه المنكرين الى آخره

ذكر الامام من جانب المنكرين للامتناع وقوع الممكن بلا سبب كبيض الطيس واتباعه القائلين بان وجود
السموات بطريق الاتفاق بشبهتين منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده
او حال ايجاده للوجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان
والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع للنقيضين

وفيه نظر لان الامام صرح في المحصل
بان رجحان الممكن لذاته مسبوق
بوجوب ولحوق بوجوب فعلم ان
الترجح غير الوجوب فلا يلزم من تقدم
الوجوب على الوجود تقدمه ٢

المعدوم خ

مقدم خ

ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام
في ان التاثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التاثير حال لوجود ايجاد للوجود وحال العدم صح للنقيضين
على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار
والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو بالحدوث لانه ايجاد الموجود ولان العدم
نفي محض واما حال العدم وهو باطل لانه ترجيح للنقيضين ولان العدم نفي محض لا نقول لو اريد ذلك لم يكن
لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود
وبهذا يتبين ان ليس قوله ولانه نفي محض قولا ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج
الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورده بعد ذلك
هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر حتى التاثير لانه
اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير
حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود الوجود الحاصل بذلك الايجاد فلا نسلم استحالته كما في القبلية
فان السؤال قائم بالحاصل الاسبق بهذا السؤال وان اريد به وجود آخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود
الحاصل بالتاثير مغاير لما سبق له وقد مختار ان التاثير حال للعدم ولا جمع بين النقيضين لان ان التاثير
عقيب ان التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومنع امتناع التخلف انه لا
يتخللهما آن وكان هذا ممن اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر
يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره
في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجح بلا مرجح
لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يرى احد الماءين والجائع يرى احد الرغيفين
والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح
عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجح
المرجح احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير الممتنع فان قيل هذا الاختيار
والترجح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما
واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا ممنوع
الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم

الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا ممنوع
بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى ان ليس لثبوت الوجود عينية
لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان الاضافة التي يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود
ويستند الى عدم علة وجود ممتنعا او طارئا فان قبل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية تكفيها
نقيض اللاعلية العدمية فتفتقر الى موصوف وجودية ولانه لا تاثير في الاعدام فلا يصلح بعضها
علة وبعضها معلولا فلا يتحقق صدق الشرط او التصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون
المعدوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تاثير الاعدام ممنوع والتحقيق ان ان ترى طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون
الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر
فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود ليلزم انسداد باب
اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره اما
في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل اما الاول فلان
المعدوم المجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء
وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الى ما ذكر بان يجعله
لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما
امرا ممكنا له مؤثر او احتياج ويتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او الاحتياج اعتباري لانا نختار
كون المؤثرية موثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج
كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالاذهان فجوابه ان عدم
المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان
هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة

المبحث السادس في آله قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الآن ذلك عند الفلاسفة
وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط
الحدوث احتجت الفلاسفة على ما عرفت بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث مقتضى للوجود
او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج

بعني احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه اذا بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطارئ بناء على عدم علة وجوده

او احتياج الاحتياج عينه لان ذلك بمتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية

سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف
للوجود ومتأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن
الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزءها او شرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءها او
شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث
لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان
لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لكونه كيفية نسبة الوجود الى
الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان معنى العلية ههنا بحسب
العقل بمعنى انه بملاحظة الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج
بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا ظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة
واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر ولقد يعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حال البقاء لدوام المعلول بدوام
العلة واللازم باطل لان التأثير اما في الوجود وقد حصل ضرورة وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل
بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما
عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه
نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
او العدم او استمراره ما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك ومعنى دوام الاثر بدوام
المؤثر واذا تحقق فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ما مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يعقل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
المبحث السابع الى الكف   الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على
السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد
بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان
لا تتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات
الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت
وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود

لانه خ

نسخة خ

واعترض

او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يكون واجبا
او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي فلم لا يجوز ان يتوقف وقوع
الطرف الاولى على عدم مرجح خارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة
اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل
وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل
الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان
يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف
واما ان يمكن وقوعه فوقوعه اما ان يكون بلا سبب فيتجه فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب
فعند تحققه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن
بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى
يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المرجح مرجحا ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي
الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع
المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نسلم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين
بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية
الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن
لم يكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب لان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن
كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان
هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه
فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن وامتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما
لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس
ويكون الاولوية الذاتية باقية غير زائلة   اذ لا بد الى آخره   يعني انه لا يكفي في الوقوع
مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه
ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد
الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع
عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا واجب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل

المرجح الخارجي خ

ترجيح خ

سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان
يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متمايزين في الخارج يتوقف احدهما
على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل
لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في حكم
العقل عند ملاحظة معنى الحكمين واعتبار الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب و
ما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة
والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا
متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب
يعتبر بالنسبة الى العلة ما فضه من جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض
دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول
واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه المنهج الثالث في القدم والحدوث لما كثر

المنهج الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود
فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث
ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم
المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم
المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء
اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان
كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم
من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي
بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان
صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا للكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك
على ما سيأتي والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث ذهبوا الى ان ما سوى ذات الله تعالى
وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا
عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات لئلا يلزم تعدد القدماء الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا
لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع
الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء
وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا
بها في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين
الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير
القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام
ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في
المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن
تسامح والقديم بالزمان الى آخره. يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا
بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع
فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز
كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال
على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان
معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بتنافيه على كون الواجب مختارا
لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند قائلا لا نم استناد حركة الخاتم
الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى
ان التقدم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدا الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية

المجوسين من ذوي الطبايع الجسمانية تعالى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير
بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا لكونه عندهم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار اشد من المنع   دون الموجب الى آخره   اي لو امكن مؤثر قديم
موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله
الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا كان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الجانبين نظرا الى تمام العلة واستدل
الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثير شيء في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه
والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه
ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير
المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه
من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه   فالقديم يمتنع عدمه الى آخره
لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فان ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب
بذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب ابتداء او استند لمعلوله
الاول او بوسائط قديمة كما تقدم والثالث لما سياتي من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه
لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه
ح يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا
امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة
فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة فان قيل علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان
وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا يكون اثرا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات ولو سلم فالتأثير والاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما وسيجيء لهذا زيادة
بيان   المبحث الثاني الى آخره   زعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم
مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه
ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة

بوسط

صفات الواجب عندكم موجودات
قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق
الاختيار ويتعين الايجاب قلنا صح

والزمان

والزمان لا يصح ان يحمل هذا القول وبدن مع النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا يصح ان
قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وهو ممتنع لما سياتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء
بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي القابل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة
لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع
الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا فحقيقة
فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا
منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة
وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان
وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس
الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمولى والمجردات
فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض
لم يكن ذلك الا حال وجوده وهو الكلام فيما قبل الوجود قلنا سنشير من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال
والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم للماهية الممكنة فلا نم انه وجودي فيكون
امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان
الاستعدادي فلجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة له الى وجود ذلك الحادث
ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي
لا الاستعدادي وفي قوله المحتاج الى اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها
ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي
يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي
يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة
وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل
ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته
وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلة الضعيفة

وكلامهم هذا مبني على
اصلهم الفاسد وهو نفي
الفاعل المختار ۱۲

فيتأخر القدرة عن
الامكان فلا يكون
محلا له ۱۲

فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده
ممكن بالامكان الاستعدادي ۱۲

هذا ايضا مبني على نفي المختار
تعالى عنه علوا كبيرا ١٢

شرطه

مثلا فعائد الى الاستعدادي وثانيهما ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف
الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه
كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع ما ويسمى بالقوة عند عدم
الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحد عند الوصول الى نهايته وعلى كل من الاول الواجب فيه تردد
قال قيل الى آخره   اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان
الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده ان وجوده متعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان
الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجوده
للجسم بمعنى ان الامكان بالقياس الى وجود بالعرض هو امكان ان يوجد شيء لشيء آخر او يوجد له شيء آخر
كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر
واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك
الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو
بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير
تعلق بالموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة
له بشيء من الموضوعات يقوم به وهو ممتنع لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه
لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث
امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول
دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع
التسلسل لان مجموعها الحادثة يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث
متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية و
يحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد

كاضافة المضاف اليه ح

للمختص ما الى محل ليس بنفس الحادث لا امر منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا
ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث
متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
واما القدم الى آخره   احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه
لا بد له من سبق حوادث متعاقبة يمتنع حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا
بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء
على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان
حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحكم بثبوته الوهم وحكمه
مردود كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهده من الموجودات متحيز وانما يبتني على
صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان
موضوع التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة
وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة
بحكم الاستقراء في خمسة وذلك ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم
على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحاكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا
من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرئيس على المرؤوس
وتقدم الامام على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم
ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء
ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية
والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا انه امر يقع في الزمان
وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف
وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان
توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالمتقدم ان كان بالنظر الى

منه ح

متحيزة ١٢

كما للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم
اما حقيقي يكون بحسب نفس الامر فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر
الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء
وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والاخير بينه لا يحتاج الى مبدأه لا اعتبار فان كان كمالا في المتقدم
فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الاوجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى
الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزماني
بالمعنى الذي ذكر فيما شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان
فيكون من المتقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر
فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان
ولا يحتاج في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني
على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما
ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكون في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم
الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطة فلا معنى لتقدم الاب على الابن
الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم
التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزماني
لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم
الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظة قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم العالم
على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط
او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان
معد لوجود اللاحق وشرط له كما للحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما
كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية
هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد
فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا او عدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم
بدون ذات المتأخر بان يفقد بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما و
المتأخر يستلزم وجوده الا عدما ولهذا بالنظر الى وصف التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر

عذا ؟

او ؟

تلازم

تلازم وجودا او عدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم
بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا القياس
سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات
وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات
بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان
ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط
فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف ومن هاهنا توجه ولى الكثرة
قد اختلف العبارات في ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
اللفظي بان يكون موضوعا للكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا للمعنى المشترك بين الكل
لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات
وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكأن هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية
وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه
والا فليس للفظ مفهوم بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا
لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له
زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ
معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى
آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة
فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو
مفهوم احد الكل **قال** المنهج الرابع في الوحدة والكثرة الى آخره. المنهج الرابع في الوحدة
والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب
والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما
يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور
متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالجمع من الاحد المتماثلة
واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبني على ان الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ

الكثرة

مشترك ۵

قبل وفي الابتداء والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير
الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي
في المعرفة والجهالة والعطف الى القرب ولما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل
ماله وحدة فله وجود ما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو بط بوجود
لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة
مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما انا نتعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان
نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نتعقل وجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونتعقل وجود
الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا
او فرقنا ماء اناء واحد في اواني كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة
مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود
او الماهية لما كان كذلك ونحن نستدل الى آخره نقل خلاف بين الفلاسفة
والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديان او عدميان وتمسكات من الطرفين ايضا بعضها بان المراد
بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي
ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء من الواحد الموجود وان نقيض اللاوحدة العدمية
لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا
وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر البطلان ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت
عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها
عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات
فيلزم كون مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال او نقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف
ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن
مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات
المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت
الوحدات متشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل ورد
بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار وبان وحدة الوحدة عينها اعترافا بانها من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان كما في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام

[illegible]

فيه مصادرة على المطلوب
لانه حكم في دليل اثبات كون
الوحدة عدمية بكون الوحدات
عدمات

ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى **قال المبحث الثاني**
ومعروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات
كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها
بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا
فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك
فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة
فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا تتشابه الاقسام
فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا تختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم المتصل
من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك
كضلعي الزاوية وللاجسام وللجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء
كان الالتحام طبيعيا كما في العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام المتشابه ان اعتبر حاله قبل
حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان كلا من صورته وهيولاه واحد ويمكن ان تفرض
فيه اجزاء يتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حاله عند حصول القسمة فانه لابد ان يكون تلك الاجزاء
من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا الجسم ثلثة
مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالتشخص واحد بالنوع لكونها متحدة
متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت
موادها بالتشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة
والا فالجواهر الفردة لا يصير واحدة فظهر ان الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر
الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد ثم الواحد بالاجتماع
فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة دوانق يسمونها درهما واحدا سواء
كانت متصلة او منفصلة وكالخمسة منها المسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان
يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء وغيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات
فلذا اختص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام ان اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له

لخط الدايرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء
لان الاوصاف والكمالات ربما تقدر بتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة
مسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التمام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا
للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لاستحالة ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد
واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون
عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزاء مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو
الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد
بالفصل واما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة
موضوعات يحمل عليها واحد كالنقط والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك
للانسان والثاني كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس
عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا ان
النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للنقط والثلج وبالجملة جهة الوحدة
هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا جنسيا كالحيوان او عرضيا كالمواطاة او الاتفاق قال وبعض هذه الاقسام
اولى بالوحدة يعني ان الواحد بمقول بالتشكيك دون الاشتراك والمواطاة لكونه مفهوما واحدا
متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وهو من الواحد بالعرضي وفي الواحد بالشخص حالا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء
متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يقل احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية
لكونه غير معقول قال وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد
اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية يعني ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد
لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا
الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية
والاصمية والمنطقية ومنها انها متألفة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا غير
وخمسة اوستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه
لا اقل منه وان الاثنين اعاجا ألف منه ولان مجرد زيادة الواحدة يوجب حصول نوع اخر من العدد

ومنها

وتنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في الشرق
الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر يجب الخارج ولان
اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا زيد وعمرو مثلا هما
اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء
منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية قال المحقق الشارح ويمتنع اتحاد الاثنين بان يصير كل منهما اثنين فيصير شيء
واحد لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء او الاجتماعية كما اذا اعترض الماء والتراب
فصار طينا او الكون والف كالماء والهواء صارا بالتغليب هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم
كان سوادا وبياضا فصار سوادا بان يصير احدهما الاخر الصادر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول
ان الاثنين سواء كان ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي للاثنين
زواله اذ لكل شيء خصوصية ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان
مستند الامتناع نفس التمانع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان
هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين
لا واحدا واما يلزم ذلك لو لم يتجدد فعدل الى تقرير اخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين
لاستحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما
وبقاء لاخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
واما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بالوجودين
فيكونان اثنين لا واحدا او ما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود
واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا وجودا واحدا فلم يكن التقضي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع
اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل واما جنيح بحال دعوى
الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين عما الاطلاق قال
المحقق الرازي ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعددة واما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد
هل يستلزم التغاير فعند المعتزلة بين من اهل السنة لا ولنا اما لو الغيران موجودان جاز انفكاكهما فحينئذ

وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالائتلاف والتضاد فلا يتصف به
المعدوم واما التعليل بانه لا تغاير بين الاعدام فمحض العدم وبين وضع الجزء مع الكل وكذا الموصوف
مع الصفة لاتساع الانفكاك ودخل الجسمان وان رضخا كونهما قد يبين لانهما ينفكان بان يوجد
هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا بانهما
ينفكان بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز
او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا الكوثر
مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك في جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرها
هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم
وبياضه الآن عدتهم الوثوق في الكشف وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة
دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واجيب
الدراهم لا يفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد من سائر ما في الدار
من الاشياء غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي ان في الخارج غير زيد
وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران
ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب
وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لم لا يكون ما نفرضه لانفكاك يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفة او يكون وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع ذلك وأجاب بعضهم
بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج ولما يمكن ان يعقل وجود الصانع
دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه الغاية
توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين يجوز ان يعلم احدهما دون الآخر ولفظ احدهما
للابهام كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل
انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون الشيء الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء
لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يكاد
ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة
ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد
على العالمين بان الغيرين يجوز ان يوجدا ان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا

بحسب التعقل

بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين
والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات
كالفوقين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فلا
موجودين فكيف تتغايران والتغاير عندهم من خواص الموجود وعلى هذا لم يندفع ما يقال من ان تعريف الغيرين
لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك
في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بتعلق
بعدم بقاء الاعراض وان تحصيل هذا الفعل بخلق الله ضرورة من غير استطاعة العبد وان تحصيل هذه الاستطاعة
غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة مع الفعل وأعلم ان تقرير الاعتراض بالعالم مع العالم
والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهرا عما ذكرنا واما عما نقل في المواقف
من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك البارئ
عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع الانفكاك
العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون البارئ ورده انه لا يخفى هذا القدر والازم تغاير الجزء والكل
وكذا الموصوف والصفة لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يأتي الجواب
بان المراد جواز الانفكاك تعقلا عالم يخف قيد في حيز او عدم لان البارئ تع لا ينفك عن العالم في حيز او
عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره ويلزم
تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل منهما دون الآخر مما ذكر في المواقف من انه يرد البارئ تع العالم
لامتناع انفكاك العالم عن البارئ لا يجوز انفكاك البارئ عن العالم في الوجود والعالم عن البارئ تع الخير
لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فتأمل
المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارئ ليس على ما ينبغي ثم انهما كتبا في توجيه ان
جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي ظاهره ما ليس
بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة قال والجمهور على ان الغيرية تقتضي الهوهو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى
الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى
البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر
فبحسب الذات والهوية وعاد بهو الى ما ذهب اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس
عينه ولا غيره اذ ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين ثم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من التغاير بحسب المفهوم

لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الاخر الا انها حيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها المفهوم فيعتبر
ايضا فلهذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعترض الامام
الرازي على ما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغير ببعض
ما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه
بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني بانهما متحدان في الخارج
متغايران في الذهني ومن لم يقل لم يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من
وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهني فلا وكلا الاعتذارين ضعيف اما الاول فلان
منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة
بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظ لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه
حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة مما لم يقل
به الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير
المحمولة كالواحد من العشرة واليد مع زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور
اتحادهما بحسب الوجود والهوية قال وبعضهم قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا لتحقق
بين الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف من ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما
بحيث يمتنع بدون الاخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات
التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات
بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون
الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف
الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع
ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات
فان التزم ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تغاير بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من
حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض قال تنبيه زعم ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غيره تع فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات
وكذا بين الصفة والذات والحق ان هذا المحذور هو قدم غيره تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات

لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد ومنها الواحد
فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة
لصار غير نفسه ح

مع

مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد
انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان
وان لم يكونا غيرين قال ومنها اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم
بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا
او ذاتا او شيئا او موجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا او قابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما
يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان موجودان
مشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات
الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونقل عن الشيخ
انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف
ولذا قال النبي عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها فيها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان
بينهما مساواة فيه وفي ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا
قال واما اشتراط التغاير فيختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال
ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير
التفات الى وصف الغيرية وهذا الكلام ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى
وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن لم يصف الصفات
بصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما معها
في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما
تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده واذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت
الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يتحقق كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من انه
بنسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما فح لا يبقى الامتياز البتة
ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء

لان ماذكره على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد سيدل بانه لو جاز اجتماع
المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه
لو جاز لما حصل القطع بالحادث من الاعراض لجواز ان يكون امثالا لمجتمعة واللازم بط للقطع بذلك
في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز اقتضاء زوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب
وزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين وورد الاولان
بمنع الملازمة لجواز مانع اخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالبط ولجواز القطع بانتفاء الملكي ضرورة
وبعد لالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بانه لو قوع فان الجسم يعرض له سواد ثم اخر واخر الى ان
يبلغ غاية السواد واجيب بالالتزام ذلك بل السوادات المتعاقبة بالسنة والضعف انواع من اللون متخالفة
متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض يقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد هو عرض للجسم الذي يشتد سواده
على التدريج في كل آن نوع اخر قال ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يتعاقبان
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يعاين العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر
الاجتماع يغني عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج المعنيين والعينين مع المعنى والوجدانيين والعدميين
مع الوجود ولهذا قالوا لعدم التضاد في الاحكام وسايره الاضافيات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان
ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد على ظاهر التعريف تعاولوا له اذا اسعمل فيه
باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج
مثل ذلك لان محل القديم قديم لا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المعاقب
واحتر بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم
بحركة الشيء وسكونه معا العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما
بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم بكاذبتهما وبقيد
من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد عنا الا لالتقاء فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما
في الجملة واما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معينين كالشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد والجماد
في انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يتبع اجتماعهما وبعد اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان
القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بانهما متعاقبان على محل واحد
بامتناع اجتماعهما وجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا مانع الا عند اختلاف المحل قال وعند المعتزلة
ما يعم من اقسام الكثرة واحكامها على ما ذكر المتكلمون واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى

ان

ان كل اثنين منهما غيران فان كانا بحيث الاشارة اليهما بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او باعتبار
فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يتغايرا كما في عامة الكليات كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثلان والثاني
المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متعاقبين على السواد
والبياض وقد لا يكونان متعاقبين كالسواد والحلاوة وهو المتعاقبان وهما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد
امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يعترض بان امتناع الاجتماع في محل توارد
على المحل فخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث بين واما قيد وحدة الزمان فمتدرك
مع ما ذكر وكذا قيد وحدة الجهة اذ المقصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق
والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما مثلان متعاقبان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة
واما التقييد بوحدة المحل فلان المتعاقبين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الزوي
وسواد الحبشي قال فان كانا وجوديين يريد حصر اقسام المتعاقبين في الاربعة وسياتي عن الكيفي ان المتعاقبين
يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا وان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل
الاخر تضمنهما يقال كالابوة والبنوة والا تضمنا وان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا
والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الكوسج
او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة او بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية
عن الشجر فهما متعاقبان تعاقب العدم والملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتعاقبهما
الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتعاقبان عدميين كيف وقد اطبق العقلاء على خروج
عما ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كاللاعمى واللاعمى بعض رفع العمى وسلب اعم
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له في تعالى ان اللاعمى اما عبارة عن البصر
فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا
عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتعاقبان ان كان احدهما سلبا للاخر فان
اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة فما اضيف اليه السلب فتعاقبهما تعاقب الملكة والعدم والا فتعاقب
الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتعاقبهما
التضايف والا فالتضاد وقد سيدل على لزوم كون احد المتعاقبين وجوديا بانه لا تعاقب بين العدم
المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما

بحث التقابل

يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الانسان انه لا اسود ولا ابيض
واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحرة التي هي لا سود ولا بياض وثانيها ان شرط المتقابلين انه
يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدمين المتضايفين
كالاسود والابيض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدمين وبهذا يخرج التضايف
عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة اشتراكهما
مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فلاطباقهم على انه لا تضاد بين الجواهر
لاشتراكها في ورود كل منها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالاسود واللاابيض متقابلان
ضرورة اشتراكهما ولا يجب احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض
واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي
هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكرين اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر
كما في الاسود واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والاشتراك والاجتماع واما ثانيا فلان
الموضوع في التقابل ليس بعين المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض
البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا
بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ما قيل صرح ابن سينا وغيره
بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للزوجية
والفردية او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما ابعا فلان
الكلام في الاسود واللابياض لافي العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض
الا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف
الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد
فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل واحد فالجواب بان وجهين احدهما ان ذلك
بحسب اشتهار الاسم كما يراد بالنسبة بين العموم والخصوص والمساواة ما قد يكون في المفردات
باعتبار الصدق اعني صدق احدهما على شيء والوجود اعني صدقهما في نفسهما فالمعتبر في
التناقض بين المفردين اجتماع الايجاب في المحل وبين القضيتين اجتماع الايجاب في الوجود
وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية مورد الحكم

الموضوع في التقابل

التضاد والتناقض في القضايا

لثبوت المحمول

لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس
بفرس فان اطلاق هذين المفهومين عليه موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ابن سينا ان من
التقابل بالايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه
او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره
اقول وقد يعتبر في التضاد ما هو من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة
في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيد الخ وهو في المتضادين ان يكون
بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم
سلبا للوجود في محل من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد
والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني في ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد
يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية
والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري وما كان تقابل مثل البياض
والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الالتي والمردودة وتقابل المقعر
عن العقرب او السجاف حاصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه حاصرا بين التضاد وبين الملكة و
العدم بالمعنى الاخص اجاب الماخوذون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم لم يدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري
لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة
والخبث للنظافة والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فلا يكون تقابل
التضاد والملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى
بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يكون فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكوت والحركة بخلاف
العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يكفي الانتقال في النطق والخبث وفي الذكورة والانوثة
وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان
الزوج عدد ينقسم بمساويين والفرد عدد لا ينقسم بمساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد
مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ما قيل فلانا صرح ابن سينا وغيره
بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري اي يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام

التضاد المشهور والحقيقي

قال ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا
او تضاد او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما
للتضاد ومنافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم
التضاد العارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل والمتضاد الا بالقياس الى مقابل
او متضاد اخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكون ان
متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد منحصر بالمتضادين كالسواد والبياض فانه لا تضايف
بينهما قال وان مقولية يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله
وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد وبالجملة فمقوليته
على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر بحسب الذات وفي
البواقي لاحتمالهما على ذلك وتوضيح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس
بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير يعني الذاتي وكونه شرا يعني العرضي ولا خفاء في ان النافي للذاتي
اقوى واولى وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الذاتي اشد انواع التقابل
في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وغاية في امتناع الاجتماع ورد
بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي في الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر بخلاف المتضادين
فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر وقيل يعني كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان
قبول القوة والضعف في اضافة المحركة والمكون والحارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك
في غاية الظهور بخلاف البواقي قال وفي حكم الايجاب والسلب ان ارجعهما الى القول والعقد في الوجود
اللفظي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب باعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية في الا
لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس ببقر ولا ثور ولا شئ ولا شيء غير متناهية كذا
ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف
ولا يخفى ان الايجاب الاشل السواد بالنسبة الى الكل سواد وهو موجود في الخارج قال وانما اي في
حكم الايجاب والسلب انما اذا انتقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة
سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام
فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما كما اذا حمل الاعمى والبصير او الاكمه
والابيض او الاب والابن على الصخرة او على العقل فان قيل ان اريد بالنقل لا القضية حمل المتقابلين

على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود
لامتناع المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين النقيضين فهذا لا يتصور في التضاد
ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال النقيضة
انما يكون معدولة مغترفة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمجعول مفهوم شيوعي يصدق عليه النقيض عدل في
التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود
الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بالسالبة المحمول نقيض الاسود لا غير فهو
وسلبه انما صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود قال ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان التقابل
الصدقي على الموضوع الواحد ليس بلازم قال وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد ان المحقيقي منه لا يكون
الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه
لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة
تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاخيرين
سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة
والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد غير البياض
واخر هو الحمرة وللشجاعة ضد هو التهور واخر هو الجبن وعنوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد
المشهوري فقد حصر جوابا بانه لا يحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير
والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة
او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد
بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه فيما بين الفضيلة والرذيلة
او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين
فهذا دور وظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من
جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان
لم يشتهر ط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق
مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد
المعقول بالتشكيك وكذا البياض على ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين منها غاية
الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا

من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالسجاجة والتهور والجبن بنافي ماذكره من اشتراط غاية الخلاف
في التضاد المشهوري ايضا قال قال والاتقابل بين كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف
بواسطة تارض لها من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات
كانت الوحدة علة متقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل
بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص كما بين في تفسير التقابل
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشئ تطلح هويته الوحدانية و
وبالعكس اذا طرأت الوحدة على الاصابع تطلح الهويات المكثرة وتصلح هوية واحدة وكان
مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة تطلح الوحدات التي كانت ثابتة فتطلح موضوع الكثرة
لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة
متقومة للكثرة ولا شئ من المتقابلين كذلك لما فيما يكون احدهما عدم الآخر فقط واما في التضايف فلان
المعدوم الشئ متقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد
فلان المعدوم للشئ يجامعه والضد لا يجامع الضد بل رافعه قال قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع
في المحل بنافي التقابل مطلقا فلا ممنوع لما يجئ من ان للمتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان
في محل اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين
لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف بصورة ذلك في مثل الفرسية والانسانية بل حسبوا بانه قد
يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والمرئية للانسان او بالجنس
كالزوجية والفردية للعدد او بامر عام عارض كالخير والشر للشئ ومع ذلك فيكفي الفرضي والتقدير
كالانسانية والفرسية في قولنا الانسان فرسي الانسان ليس بفرسي والا لزم صحة عدم
اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد وبنهما فان من شان الضدين التعاقب على
موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانا نريد
ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة الممنوع اما بحسب الخارج فلانها اعتبار ان عقليا واما بحسب الذهن
فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان
اريد ان موضوع الكثرة متقوم بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بالضرورة على كل حد منه انه واحد
وبهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة المتقابلين
بل بين معروضيهما والنزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع موضوع

كالفرسي

كالفرس والانسان وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات
تكليفيا اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد الموضوعين
متقوما بالآخر سيستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو سيستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه
لا اقل فلتحرم واما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم واما اللازم اجتماعهما في الوجود
ولو تسلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني محل المواطاة لا
بحسب الوجود اعني محل الاتحاد كما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في
موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه لان
المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض المطوفان فيه البياض
واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع
ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود حتى يمتنع بحسب الصدق فما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود
من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالا
انضمام مطلقا او الى الامتناع والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقا
بينهما فمحاه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في
العدد ولم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد
على الكثرة فتطلحها كما اذا جعلت مياه الكثير ان في كوز واحد فقد توهم تضادهما بناء على توارد هما على
موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر وتفاه الامام بانهما ليس على غاية الخلاف وبيان
موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف
قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية من لواحق الوجود والمائية العلية والمعلولية وسائر الاقسام
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما عرفت هي اي العلية والمعلولية بينهما تقابل
التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شئ واحد الا باعتبارين
كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها قال المبحث الاول العلة قد يراد بالعلة ما يحتاج
اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشئ وان كان العلة عند اطلاقها مصروفة الى الفاعل وهو ما يصدر
عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة
عنه فان كانت داخلة فموجب الشئ فيها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية
وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهي العلة الفاعلية اولا بها وهي العلة الغائية وتحقيق

ويخص الاولين اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشئ ينقسم اليهما في ماهيته
كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريين
اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ ينقسم اليهما في الوجود فقط ولذا
يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر
وجه ضبط لانه لا دليل على الحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى
الاشتراد والثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورية والمادية وما ينتسب
اليهما من الاجزاء لصدق التوقف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار
يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام
من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان المقابل اما ان يكون قابلا بالفعل معها ليس
بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من
اعتبار التفعل والتوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود
على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة تكون وجود المعلول معها بالفعل
لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا
بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون
الا بالفعل وكان مراده ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون
الوجود معه بالقوة في الجملة وفي الاستغناء الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة
يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورة
فينتقض التوقيفان جميعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان التقابل
على ما ظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين
من النوع بل من حده على ما هو تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة
ولا بين الفصل والصورة الا بالاعتبار لما مر فان الحيوان انما خوذ بشرط ان يكون
وحده ويكون كل ما يغايره زايدا عليه ولا يكون هو نفسه لا عاذ لك المجموع مادة وانما خوذ
لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده ويكون نفسه لا عين المجموع جنسا وهو انما يتم لو كان الجنس
ماخوذا من المادة والفصل ماخوذا من الصورة البتة حتى لا يكون الاب ط خارجية
كالمجردات اجناسا وفصولا وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو

عدمي

عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة
المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو ظ لان استناد تاثير المعدوم في الموجود
ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس
هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسايرها يرجع الى الفاعل اما في شرط التاثير
او الاستناد في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل
اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل به وحده مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود فرع الاستناد
لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرط
عدمي وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك لان العدمي الذي يظن كونه شرطا
لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليبس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة
الذي ينشأ عنه زوال الرطوبة وكذا سايرها فان قيل نفس عدم المانع من مبادي وجوده
لافتقاره الى الفاعل المختار له فلما الاحتياج الى الشئ لا يقتضي الاحتياج الى ما يغايره ولهذا
كان تقدم عدم الحادث عليه وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ
الى عدم ما هو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يغاير المبداء قال ثم جميع ما
يحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة العلة اما ناقصة هي جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى انه لا يبقى
بعد شئ امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض
ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو
مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او دونها واذا كانت العلة
التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضروري
ان جميع اجزاء الشئ نفسه واما التقدم لكل جزء منها فيحتمل ان العلة يجب تقدمها على
المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط
والغاية قال وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة
ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة
وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة
وما بالفعل قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول بمعنى اذا وجد
الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول

اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات
التأثير من غير ان يبقى شئ يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل
بجميع جهات التأثير من غير ان يبقى شئ لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم
الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم
جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله
تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث
يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز بهتمان يحادث
الى القديم لتأخر عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط
حادث تقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لان الفاعل مع جميع جهات التأثير
فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها و
وجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية
الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لما يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود
العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع قال فعدم المعلول
يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزم بحكم
عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة اما بانتفاء تمام
تأثيرها او اكد الحكم بقوله ولو من غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة
كالحركة والزمان قد يتقدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد
والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته و
مستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة قال قيل كل من العدمين نفي
محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما
مما جا والآخر مما جا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثير
والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته
ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده
وجوده ولعدمه عدمه اما عدمه السابق فنعدمه السابق يعني ان عدم

حدوثه

حدوث الحادث يحتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير
واما عدمه اللاحق فنعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى
زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام
المعلول عند انعدام العلة باطل لما ثبت بدوس بقاء الابن بعد الاب والـ
البناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار فلما ذلك في العلل المعدة وكلامنا
في المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة
واما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وتعدم بانعدام بعضه
ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات
تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك
المعلول لبعض العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما على رأي القائلين باستناد
الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قال
والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر
آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر و
هذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال
ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الا
الامثال قال المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقل كل منهما بايجاده
خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا واحدا
بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد
المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات
لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني
انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة
لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شئ آخر وان

التالي انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل
جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى
شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت العلة هي العلة
دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما
علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون
المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى و
لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا
ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها
بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار
وبعضها بتلك النار فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه
النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار
وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه ال
الجزئيات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم
من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان
غنيا عنه لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بان
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى المعينة استغناؤه عن
عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الا
الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة
المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين
العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى
ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك
بالعارض واعترض صاحب المواقف بان ما ذكره من احتياج المعلول
الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول

المعين

٧٨

بوجز احمد چلبی افندینکدر

~~جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة~~
~~الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان ما ذكره~~
~~من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين~~
الى علة لا بعينها ويجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما ليلزم
المحال بل الى مفهوم احدهما وان لم يناف الاحتياج كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم
احدهما وان لم يناف الاحتياج لكن لا يستلزم فيمتنع فيما اذا كان المعلول مخصصا لان وقوعه بهذه
يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما
فرد آخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء ولذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها لان الفرد
المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعينة اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته
وفرد ما اى النوع لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما
عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون
الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل
منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا اندفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون
قولا بتعدد العلة او لا واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي هنا بحث وهو ان الواحد
بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة
لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة ملا
الحجر مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا انها واقعة بتحريك عمرو هل يكون
هي بعينها فيه تردد وبناء على ان الاتحاد والفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما يجيء
من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك
عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل
زيد وعمرو هل يكون تلك بالتشخص   تمسك المخالف اى القايل بجواز اجتماع العلتين
على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ويدفعه زيد
ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال
لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا في الجوهر
الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما

لا بعينه صح

الذي لا باقي صح

التي صح

جميعا بحيث يكون كل منها جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزع اجزائه
على اجزائها او الى الواجبات كما هو الرأي الحق واما الثالث بمعنى جواز صدور الكثير عن الواحد
فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لغيره
فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الكثير بالفعل
على الواجب على ما سيأتي اصحاب الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه كلها او اكثرها لو
صدر عنه شيآن لكان مصدرية لهذا ومصدرية لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان
نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلية فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لانه اذا كان له فيكون لصدور
عنه وننقل الكلام الى مصدريته له وتسلسل المصدريات باسرها كونها محصورة بين حاصرين والا غرض عليه
من وجوه الاول ان المصدرية امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزء من العلة
او عارضا له معلولا اذ الشيء انما يتغاير مصدرية بهذه المصدرية بذاك تغايرا بسبب الخارج
ممنوع او بسبب الذهن فلا يأتي كونها نفس الفاعل بسبب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت
متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا اذ شيء من الصور لانه لا اصدر عنه شيء فقد تحققت
هناك مصدرية متغايرة له منافية لوحدته الحقيقية الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم
دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا للامر الخارج اللازم اذا كان
الفاعل الواحد هو الواجب وح لا يتم الدعوى كلية الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلول
بل لانتفاء مبدئها فيما لا اصدر عن الواجب شيء فان المصدرية ح بعد ما تكون خارجة لا يجوز ان يكون
معلولا للامر الخارج بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وتسلسل
الكل انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا كانت هناك مصدرية
داخلة فتركب او خارجة فتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كالجسمية والنوع عن الانسان
وان لا يتصف باشياء كثيرة كالتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول
الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية
فيلزم اما التركب او التسلسل وقد كابر عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء و
اتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز
بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تنافي الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كون الملحوظ من باعتبارات
متحققة فان السبب يغاير المسبب ومسلوب عنه متغايرة ولا يكفي تغاير المسلوب عنه فقط وكذا

الاتصاف يغاير الموصوف وصفه والقابلية القابل ومقبول والمقبول
فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث عبر العقل
نسبة احدهما الى الآخر وليس كلا منافيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وكلا منافيه ويكفي في تحقق فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدء واحد وايضا كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا
زعموا ان المراد بخصوصية بالقياس الى الاثر نسبتها بالاثر وانه وجودي بالعرض فانا
اذا اصدرنا حركات متعددة فانا لم نجعل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وانما انا لم نصدر
عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الا شيء الكثير الا اذا كان لها مع كل منها
خصوصية لا تكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز ان كانت
العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذاتية العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بسبب حالة اخرى فتلك الخصوصية
حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما
عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الامور اصلا
لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تخمينات لا يصدر منها شبهة فضلا عن حجة وقد بين المطلوب
بوجه لا يرد عليه الامور اصلا ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن
الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيآن فمفهوم علية لاحدهما مغاير لمفهوم علية للآخر ضرورة
واثنية مع احد المتغايرين لا يكون مع الآخر فالمعروض لا يكون شيأ واحدا محضا بل سيكون
اشياء موصوفا بصفتين هذا خلف واذا كان تكثر المعلول مستندا الى تكثر في الفاعل كان في وحدة
الفاعل مستندا لوحدة المعلول لكن عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى
بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء وتغيير على هذا الوجه هدم اساس اساس المسألة المبنية على انه
لا يصدر عن البسيط شيآن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون علية كل منها مفهوما اعتباريا
مغايرا لعلية الآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء
اصلا لان علية لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول
الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا اصدر عنه آ لم يصدر عنه ب لما لزم اجتماع النقيضين
لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا اعتدت الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ
يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ فلا يكون تناقضا ولما كان فاسد

لتكثير خ

هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور آ عدم صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم
صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام انه من يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط
ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان وقرره بعضهم بان عدم صدور
آ صادق على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور آ
وعدم صدور آ وهما النقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما
على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد آ ٢
فيه ويحمل عليه بالاشتقاق كما لا يمتنع الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة
وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور آ وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس آ ولم يلزم
صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ وكذا اذا قرر التقريب بانه لو اذا صدر عنه آ لم يصدر
عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا
صدر عنه ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه
يصدر
مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول
مشهور بين العلماء كما اذا وجدوا ان الماء يسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في
الحقيقة ورد بانا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجوب المؤثر
التام وجوب اثره ووجوب الملزوم وجوب لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي
هو سخونة الماء وحكموا بان لطبيعته غير طبيعة النار ثم عورض بان اي الشبهة المذكورة بوجوه
الاول ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي امرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف
بها فان نوقش في استنادهما الى نفس الجسمية وجعل للتحيز والاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام الى القابلية التنبيه خ
الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية
بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا يجيء مثله في كل ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه
كل من الامرين ولا معنى لاسناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض
والقابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما الحقيقيا فظاهر واما الاضافيا فلان الفلاسفة ولم يجيء انه خ
وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يقولوا بذلك ههنا وقابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نسلم استناد
كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني
ان كل ما يصدر عن العلة من ماهية ووجود ولزوم كونه امرا موجودا وكل منها معلول فيكون

الصادر عن كل علة من الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع الماهية
متعددا بحسب الخارج كما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ق خ
ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل
الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب
بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فهي ذات النقطة
اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات بل قابلا هو المتنازع ولو سلم
فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة الرابع
ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط
وهذا ظاهر البطلان اجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة
بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول وبتوسطه شيء آخر وهكذا
الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكروا انه لا صدر عن المبدأ المعلول الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء
كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن تعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور سته هي الوجود والماهية
والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدائه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات
امور متكثرة وينتهي ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن كل الشيء الذي هو المعلول الاول
معلول ثاني وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع
وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك
خواجه نصير الدين
سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات
واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية التنبيه الذكي از بعضي جيزه تاج الاسلامي
ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض
بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلومات الكثيرة فذات الواجب لها يصلح
ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل البعض علة
وواسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها
انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور واجيب بان

المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلوب والاضافة منه فلا يصح الحكم باستناد الثبوت اليها للزوم الدور الثاني الى الرابع زعم الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات متعددة واجيب بتعدد صفة الوحدة عن مثل لفظ العالم بصورتها وتقيدها باداتها وتكلموا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر وقد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع ما باختلاف الجهة فان القابلية لذاته والفاعلية باعتبار ما ثم عما به القبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قيل الشئ لا يقتضي نفسه قلنا اقل المسئلة وهلم لا جوزا باعتبارين كالعالم لنفسه فان قيل الكلام على سبيل اتحاد الجهة قلنا فليكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا اذ الاثر الاول من نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ وفاعليته له منافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه ان اريد بالامكان العام للشئ انه لا يمتنع حصوله فيه سواء اجتمع الوجوب او قيل بامتناعه اذ لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله فيه بمعنى الامكان الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معنى مشترك الامكان العام كمفهوم الامكان الخاص فنافى بعض الوجوب الذي لا يجتمعه والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ قابلا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه منفعلا له الثاني الحس لما تأثير للقوى الجسمانية الفاعلين ما شاء الله تعالى الله تعالى ابتداء لا يتأثرون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الملائكة فيتأثرون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شئ والنفس لا تنفي بها كل شئ بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان تكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في حاني الازدياد والانتقاص بان لا يزيد الا على غير نهاية ولا ينتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف صفة بالتمام والانتهاء هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تتصف بها باعتبار كيفية تتعلق باعني الحركات والآثار الصادرة عنها تكيفا انفصاليا وهي عدد الآثار واما كيفية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار

يمكن فرض التناهي والانتهاء فيه جانب الازدياد وملوا الاختلاف بحسب المدة وفي جانب النقصان وملوا الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض انتهاؤه والا انتهاء فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبذلك لاعتبار اتصال القوى الجسمانية اصناف ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها او ازمنة مختلفة كرورات يقطع بينها مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وللمحالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عملها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرورات تختلف ازمنة حركاتها بهم من الهوى وللمحالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة في العدد كرورات تختلف اعدادها بهم وللمحالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالعدة والثالث بالعدة وامكان امتناع الاتصال بحسب الشدة هو ان يقع الاثنان في الزمان الذي هو في غاية الصغر بل في الآن ظاهر الامتناع وان يقع الحركة الآني في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي يوقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد نابذا اي مقتضيا واعلم بيان امتناع الاتصال بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان العائق القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تأثير القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته ومع الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تأثير قاسر في جسم يقوته جسما من مبدا معين ثم تركه جسما قسريا مائلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار يتبعه القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بزيادة مقدار على مقدار اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي تختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها منحوتة بنحوتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان كل

بالجسمية وهي فيها على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ودعوى ان الجزء لا يبقى على ما يبقى على الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما
على نسبة جسميهما فنقول لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف الاختصاص المكاني باختلاف القابل وقوله
وتارة بيانا في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرضنا حركتيهما الى
حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي والرابع في كلام القوم الآتي بطريق
التفصيل على ما سرجناه فان نقوض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندكم مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما مر سبيله وتفصيلا بانه انما
لم يجز ان يكون القوى الجسمانية آلة لا يكون لها مبدء ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو
بين مبدء حركة الاصغر اصغر من مبدء حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو
التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع
ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا كرة كل الدور فكل جزء حل
مبدأ من مواز انا نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات اقل تزاد اضعاف دورات حل
مع عدم تناهيها اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات
جزئية مستغنية عن النفوس المجردة في ذواتها المغايرة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات
وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدء الواحد الحقيقي
بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المادة تلتها السطوح الذي يليها من الجسم كاف في اثبات
المطلوب والاختلاف في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدء مجموع حيز الجسم حتى يكون
مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب
الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان
في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات اقل تزاد ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا قوة موجودة مستندة تلك الدورات اليها بل كما تستند
الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان جملة الاثقال وان لم تكن
حاصلة في الحال لكن كون القوى قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوتة بالزيادة والنقصان
بالنسبة الى حركتي الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام لكن في ابطال التسلسل واجب
عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعة

باختلاف الفاعل لم لا يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير و
الكبير بنسبة مقدار ما فيهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه
نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان يكون حركة القسرية ضعف حركة الكبير وحركة الطبيعية
نصفها ممنوع بل جاز ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة
والآن شروع في المبحث السادس ليستحيل بوجه بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة
جامعة وهي ان تترافق عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية
معروضا للمعلولية ولا ينتهي لما هو معروض للعلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية
فهو الدور بديهة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان
الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه فهو ضروري واما استحالة التسلسل فلانه يستلزم ان الشيء اذا
كان علة لآخر كان متقدما عليه ولو كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه وبلزمه كون الشيء
متأخرا عن نفسه وموضع احتياجه الى نفسه ووقوفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وبعبارة تبين
بان التقدم او التأخر او الموقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج
اليه الى المحتاج الوجود وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف وفي ان
قبل انا نريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فمنقوض لانا
نقول الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه فلنا المراد التقدم
بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما سبق اللازم في كون الشيء علة للشيء بعض ما لم يوجد
العلة لم يوجد المعلول لا نسلم انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح
ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه
فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة تامة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان
العلة البعيدة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته
القريبة وثانيهما ان يكون محتاجا الى كل واحد فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه حين
ما احتاج الشيء بالنسبة علة تامة لوجود ذلك الشيء قلنا اللازم ضروري والسند
مدفوع لانه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم توجد

فعين خ

اي ح

ما فعل

ذلك الشيء فلم يوجد البعيد فلم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت
القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف
الشيء على ما يتوقف عليه   واما الحكماء فاحتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس
مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلتحقق
اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها
الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة
تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون
اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس
موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج
قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون له امر صورة منوعة
كالنبات من العناصر واما يريدون بان لا يوجد له الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا
كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو
ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء
التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغنائه عما سواه واما امر خارج عنها ولا
محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع العلتين المستقلتين على اجتماع
معلول واحد لان الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان
السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض
الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لان العلة التامة للمركب لا يجب تقدمها
اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من
ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفسها فانها سواء
سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها

١٤٣
٨٣

علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غيره فاعلة كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج عن السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة
خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير لزوم انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب غير انتهاء نخ
فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون لمجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجدا ممكنا مستندا
الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة
فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه صحة تعدد الواجب
معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان
كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
واحدها الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا
واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة
وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله
كما تحقق لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن
احدهما مستقلا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز ان يستقل بايجاده وهذا م
بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقل ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى
يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا
فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف
المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل
جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار
الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة
الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا
ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها

اذ من اجزائها ما هو فان تكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله و ذلك
مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض
المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن
ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فنقول الجملة من حيث هي جزء من السلسلة
يتحقق السلسلة بعد تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم
الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علية
المجموع الذي قبله ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل
مجموع نفرض فلما توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في
الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل
للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او
سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع
مترتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها
الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نعلم من الابتداء ان علة الجملة لا يجوز ان تكون جزءا منها لعدم
اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء نفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها
اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء
لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المذكورة الى علة
غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم
انها ممكن محتاج عبارة بل هي ممكنات يحتاج كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا
كالعشرة من الرجال لا تفتقر الا الى علل الآحاد وبالجملة ان وجدان الآحاد غير وجود كل منها
كلام خال عن التحصيل   الثاني الوجداني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما
يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحدا
فتحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع
بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع لا يتصور

الآحاد

ذلك الا بان لا يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة
بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة فان الزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما النقض اجمالا بان الدليل لو صح لزم ان
يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير
النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله متناهية
للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات
الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها
باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى
لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا
غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا لا نم اذا انه يقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم
التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق
عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوف وقد يجاب
عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان
وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود
سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات
فلا يرد الا الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا
يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الفلاسفة فبما تكون موجودة معا
بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما نذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة
العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا الجزئيات نوع واحد كالنفوس
الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية

اعتراف ببطلانها حيث تختلف المدلول عنها قائلا معناه ان الدليل لا يجري فصورا النقض بالحصر
بما عدانا آحادا عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بتجرد الوهم
فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع باذاء كل جزء جزء او لا يقع ويلزمه
الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما لم يوجد توثب
لموضوع باذاء جزء من من جزء من ملك فلا يجري في الاعداد ولا في الاكوان الفلكية ولا في النفوس
الناطقة والحق ان تحصيل الجليتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من من بجزء من ملك انما هو
بحسب العقل دون الخارج فان كون في قمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع باذاء كل جزء جزء او لا
يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان
للعقل ان يفرض في كل منها وان لم يكن في الكل بل اشترط ملاحظة اجزاء الجليتين على التفصيل انما تتم
الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عدانا لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا تناهي من الوجوه
الثالث انا لا نسلم تخلف الوجه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة
لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل ونقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انها بحيث اذا وجد احدهما
في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية
محضة وكل ما فوقه علة عالية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية قال قيل
المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا
ان المراد انه لا بد ان يكون باذاء كل معلولية عليته وهذا تقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم
في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احديهما لو نسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل وزيادة تكافؤ العلية العلية والمعلولية
لان معنى التكافؤ ان يكون باذاء كل معلولية عليته وبالعكس وان لم يكن لزم علية بلا معلولية
ضرورة ان في الجانب الناقص معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء
السلسلة الى علة محضة - الرابع انا نقول الوجه الرابع انا نقول المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة مغاير له من حيث انه معلول فنحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل
والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة

بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العلليات التي في هذه السلسلة او اخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت آحاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية

متغايرتان

على العلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها برتبة
لزوج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل
السبق اللازم للعلة ومع زيادة مرتبة العلية ان وجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع
للسلسلتين الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات
الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بين وبين فتكون زوجا اولا فتكون فردا وكل زوج
فنواقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فنواقل بواحد من زوج بعده
كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو
محصور بين حاصرين مما ابتدأ وهو كل الواحد الذي بعده وقد بان لك مما لا يلزم ان كل ما لا ينقسم
بنصف وبين فردين وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل
من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر السادس الوجه السادس ان ما بين هذا
المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناهية ضرورة كونه محصورا
بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانا نجد الا نزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس
فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا نزيد على فرسخ فالمسافة
لا نزيد على فرسخ الا بجزء ما لو المنتهى ان جعلنا المبدأ حد جا على ما لو المفهوم من قولنا
بين ما بين خمسين الى ستين والا فيجوز فيصح الدليل للمنظور واصابة المطلوب وان ابعد
للساطع والزام الخصم لانه قد لا يؤخذ للمقدمة الحدسية بل ربما ينفيها مستندا بانه انما يلزم
ذلك لو كان موآت ما بين متناهيا كما زعمت وانا نمنع تقدير تناهيها كما في السلسلة
فلا اذ لا متناهي لما بين لا وجد ما بين الخ ازيد منه وقد يتبين الاستلزام بان المتألف من
الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للمدعى بل ما
هو ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من التألف من المؤلفات
لان كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية
متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذب الوهم الى ان هذا استدلال باثبوت الحكم
لبعض التناهي على كل على ثبوته للكل وهو باطل السابع الوجه السابع انه لو وجدت
سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة

المقدمة ٤

ما بين ٤

الاستدلال ٤

فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف المجموع فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او
اكثر و هو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معنى ما
ان ناخذ كل الف من الآحاد واحدا فتكون عدة ماية الف ماية و اما ان تكون اقل و هو ايضا
باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بعدد عدة الالوف و الاخرى بعدد الزائد عليها
الزيادة
و الاولى اعني الجملة التي بعدد عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير
المتناهي و على التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف و ان كانت السلسلة غير متناهية من
الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فياتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة و المقطع الذي هو مبدا الجملة
الثانية اعني الزائد فتحمل عدة الالوف على ما هو المفروض و لو انها متناهية عدة الالوف تناهت
السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف و المتألف من الجمل المتناهية
الاعداد و الآحاد متناه بالضرورة و اما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزائد
على عدة الالوف يقع في الجانب المتناهي و تكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة و مبدا
عدة الالوف و هي اضعاف عدة الالوف تسع ماية و تسعة و تسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف
بالضرورة و يلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة و آحادا على ما مر و يرد نقضا و على بعض ما ذكر
لانك خ
منع المنفصلة القائلة بان مقدارين و لذا اكبر او اكثر او اقل فان التساوي و التفاوت من خواص
المتناهي و ان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نم استحالة
فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى و العشرة الى ما لا يتناهى و كون احدهما اضعاف
الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى و لو سلمت فنمنع كون كل ما فرض منقطعا فان السلسلة اذا كانت
غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه و كذا عدة الوفها او مئاتها
او عشراتها و حديث الجملتين و انقطاع اوليهما بمبدا الثانية كاذب

المبحث السابع المادة

للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهوم المادة و الصورة لم يكونا مادة و صورة الا باعتبار
الاضافة الى المركب منهما و اما باعتبار اضافة كل منهما الى الآخر فالمادة محل و قابل و حامل للصورة
و الصورة جزء فاعل لها و هو معنى ان فيتصل وجود المادة على الفاعل يكون باعانة من الصورة
ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من
حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة

المعينة و الصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة
مستقلة للمادة الواحدة بالعدد و انما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة
اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة
الى المادة امتنع كونها جزء من فاعلها للزوم الدور و قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل
المعين و من حيث هو قابل لتشخصها و تشخص المحل يكون بالصورة المطلقة و من حيث هي
فاعل لتشخصه فلا دور و لا يتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان
يكون لكل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى و اما بطريق
الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع لا كل واحد و المجموع امر واحد و يجوز تقوم المادة
بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية و النوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة
الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية
و قد يقال كل من الصورة و المادة يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة
الى حصلت في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار و المادة للمحل تلك الهيئة كالبياض
و الجسم و بهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر و الظاهر ان اطلاق الصورة و المادة
في المركبات الصناعية مثل السيف و السرير و البيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها
النجار و سموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها و كذا صورة
السيف و البيت و على هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة
السيفية صورة للسيف و ليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد تكون في خشب او
حجر و لا سيف و اجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته المخصوصة
فانها لا توجب بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر و الصورة الحالة في الخشب ليست بعينها الصورة
الحالة في الحديد بل بنوعها و هذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية
ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل و لا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من
الموضوع الذي هو الحديد و العارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه و وجوبه
مع الاول بالقوة و مع الثاني بالفعل

بحث العلة الغائية

و اما غاية الشيء و يسمى علة الغائية دفعا لما
يستبعد من كون المتاخر عن الشيء علة له فهي كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده

العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه تحتاج الى علية الفاعلية ومن كونها علة تحتاج الى تصور
الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لم يفعل لاجلها لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغا-
بماهيتها اى صورتها الذهنية علة لعلية الفاعل وبانيتها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله
الذي هو ما له الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم
عبارات اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول
الفكر اخر العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما في افعال الواجب تعالى غاية الغايات
وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل
قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية
على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب
الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية
والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها
غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط كما
يترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار
النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام
الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لاخر وكونها متناهية الاحاد والى غير
ذلك انما هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما
على رأي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جرى العادة بان الله تعالى
يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث
يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحراق تكون هي النار لا الاحتراق وان
وجد عقيب مماستهما وعلة الاكل زيد لا يكون شبع عمرو وان وجد عقيبه

المقصد

الثالث في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين
وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول
من الكتاب لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته
الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر بالمعنى الذي سيأتي

لا نخ

ن
لامر آخر

بحث الاعراض

واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه
من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل
على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر
لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي
كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والكلام والادراكات اعني الاحساس
بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون كالاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم
والمحسوسات المدركات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما يجيء تفصيلها وجعل بعضهم
الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى
انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن
الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تفتقر
في تنوعها الى محل دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم
من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الموجود بالامكان
لانهم قالوا وكذلك اذا لم نقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود
الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر
وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث
لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم تسمى حلولا
والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى
صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا له   واجناس
الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات
كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف واذا كان هذا
كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة

التركيب

وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة
باطل بلا شبهة   تمت

ليشمل اول حدوث الجسم
فانه ليس بمتحرك ولا ساكن
م

..... في الاعيان ح

وردا آه صح

وفيه نظر لامكان كونه استقرائيا يدل على ما
انه غير دائر بين النفي والاثبات ولهذا
يوجد اقسام اخر مثل نسبة بعض الاجزاء
الى البعض والبعض الاخر الى الخارج وغيره
١٢

لذاته فالكم والا فان لم تقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء
بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فالكم غير قار
فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه
اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق
النسبة له والبتة الا بالعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترض بما في التقسيم
من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا
التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة تلك المقدمات ثم
اعتذاره بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء او يقلل الانتشار فلا باس

وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض
التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض
عام وما تحته من كل اقسام الاولية اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض
جنس للاعراض التسعة ولا النسبة لما فيها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان
المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع
وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز
ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوان وكذا النسبة للنسب السبع
فانهم لا يعقلون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سياتي الكلام
في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لكان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من
الجوهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافها بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان
ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد
ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا لا في موضوع والموجود البتة
لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع
ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان
يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم
الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان
اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض

ان

ان

٨٨

ان لم تتصور ثباته لذاته فحركة واستبعد بعيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه
مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من
مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج وابطال الامام
الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف او الوضع
فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة قد تايد على كونها محسوسة وان ينفعل
اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات   واما مثل الوحدة
والنقطة فلما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي يحيط
بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة
فاجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحق انهما من الامور الوجودية واعترض
بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة
الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف
في اقسام اربعة هما خارجتان عنها ثم المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس
العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي
وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال انما ينافي لو ثبت كون كل من الوحدة
والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس اخر صح وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما
من الطبايع النوعية دون الجنسية   وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة
عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض
تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان
فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها
ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من
هذه المقولات واللازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي
هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والان فانها من انواع حقيقية غير مندرجة
تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات
عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل
وان ينفعل   واما صفات الباري يعني انها لا يقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة

لان الواحدة كون الشيء
لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم
ح

لان العرض قسم من الموجود وفيه نظر لان وحدة الجوهر ليس وحدة
العرض في مفهوم كونها وحدة فذلك المفهوم ان كان
جوهرا استحال حصوله في العرض لان الجوهر لا يوجد في
العرض وان كان عرضا جاز حصوله في الجوهر لان العرض
قد يوجد في الجوهر فوجب الجزم بكون الوحدة عرضا كذا
الملخص فافهم

والاشكال صح

يعني الثالث الجزء الذي [illegible] صح

تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى
الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الكلام انه يلزم ما هو قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض
ولا اشكال فيه   المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب
العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر
من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر
الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد
في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم
بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما والا لزم
باطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل
عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد
بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين
والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة
فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم
بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك
الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور
وجوز ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى اذا الف
من اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين آخرين اما الاول فلان عسر الانفكاك
اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانا نحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امرا غيره
فلا يكون عدما مقابلا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار
واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الكل
بانعدام المحل الذي هو مجموع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك
ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة و
التثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزائه

ولك خ

تمام بحث

اتوهم

ذاك خ

زيد قلنا التشنيع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض
الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم
ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند
ازالة احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث
آخر   المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى
آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن
ذلك المحل زوال الوجود في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة ونحو ذلك ليس
بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم
الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه
الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات
ينتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى
الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في حيز
بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع
بعد الحصول في موضوع آخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز
ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
الموجبة ولا لما هو حال في العرض واللازم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر
عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته
الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح ولا الهوية على ما اورده صاحب
المواقف سندا للمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث
كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني لا يتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض
لمحله فان قلت يجوز ان يكون لامر حال في محله قلت ينتقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر
الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك
المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين
خاصة سيما اذا كان مختارا وبعضهم ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون
غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو

جواب سؤال تقريره ان حرارة النار
تنتقل الى ما يجاورها ورائحة المسك
كذلك كما يشهد به الحس فلم قلتم ان
العرض لا تنتقل ١٢

تمام بحث

قيل خ

محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمراد بقولهم انه محل غير معين بمعنى لا بشرط التعين وهو اعم من الذي بشرط اللاتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل آخر فيلزم امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم عن حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا باختيار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل ولا ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد

البحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فالقائم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات عند الفلاسفة فضلا ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية انتهى اقيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم ولهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وذكروا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في ابطال الحق وزعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده

يمتنع قيام العرض بالعرض

[illegible]

بين الاعراض

تمام بحث

يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطؤ ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطؤ ليس لتخلل السكنات وطبقات الحركات انواع مختلفة فالسرعة او البطؤ عبارة عن ذاتياتها دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريع بطيئا بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطؤ واما الوحدة فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل

البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فيحتاج في بقائه الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا امر عارض يعني انه حالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وايضا اسما لما لا يتقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى الا انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بخواصه من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان البقاء عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستلزامه قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لم يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى السبب فسببه اما نفس ذاته

الاعراض لا يبقى زمانين

يقومه اذ

بقائه

تمام بحث

فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود
فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط له وسلم جزءا واما طريان ضد
وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف
عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فرفع الطاري
للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يدفع قوة الاستقرار وسابقة ثبات
لا يكون فيما يرفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر لصحة انه مؤثر اذ حيث
لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمنافاة في بقائها كما نسب الى النظام او في
جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يدفع بان الاول ضروري والثاني جبلي في بابه نعم يدفع
عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات
الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه
من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح منافي العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء ولو كان
هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس ابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم
في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب
فلان العرض لو لم يبق فعدمه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او [illegible]
مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة فلكل من
وجوه الاول لا نسلم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما
اذا اقتضاه في بعض الاحوال كالحال بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود غايته الامر
ان توقف بعض الاوقات الزوال يتوقف على شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لا نسلم انه لو كان
زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في
كمالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في المشروطية الى ان ينتهي تلاحقها الى عرض لا يوجد لاحق عليه بدلا
فيزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لا نسلم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور او الترجيح
بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق
الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد
انه لا يجامعه وبينهما تحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة بل ذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج

مطلب
واما فاعل

الدور م

الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استحالة ثم يكون للطريان سبق عليه حصولا ينافي المعية
الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المحل ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي
عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطاري اقوى بحسب
السبب فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث ويفتقر الى محدث والفاعل المعدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فمعنى انه بفاعل يعني ان
لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه   والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على
الاطلاق وان كان مذهب الاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض
من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم
ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس
التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد كالاعتراض بان الامثال
المتجددة على الاستمرار قد ترى مدامة مستمرة باقية كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل
بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الايجاد مع تخلل العدم فبدونه اولى
لانه ممنوع بل مقدمته اعني الملازمة فرع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او
الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والجوع بقاء على ان الجوع عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت
عن زوالها لجواز ان يكون الجوع تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه

الفصل الثالث في الكم وفيه مباحث ثلثة لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان قسم الاحكام الكلية
بيان خواصها ومن ثمة الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما
يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وهي كون بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى
الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية ليشمل الثانية
قبول المساواة واللامساواة يعني انه اذا انتسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا
او ناقصا وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر
ان يكون عدد اجزائه اما على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم
بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة
وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة

اثره

والحق

مستوفاة

مباحث الكم

ازيدم

في تقرير الامام الخاصة الاولى قبول المساواة
والثانية قبول القسمة الذي جعلناه الاولى لكونه
الشايع في عبارة القوم عند تعريف الكم
وتقسيم العرض

الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فيلزم ان تقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالثة
استمالها على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارًا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعد
بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم
بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات
وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورًا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن ما هو المحل لا مفهوما
على ما ذكر في المباحث المشرقية
فانه لا يدرك الا بالعقل فيقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض
الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان
حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد
بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
واما ما وقع في المواقف من انه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع
بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم
المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه والمتصل
من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه
المفروضة حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته المجتمع من الوحدات بالذات
ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا
للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما سيتحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما
ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل
القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط
امتداد واحد لا يحتمل التجزئة الا في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة ويمكن ان تعارضها بتجزئة
اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة في ثلث جهات
وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم
كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي

بالوحدات نخ

بحث الكم المتصل

احكامه انقسامه نخ

والحكمة قائلة بسارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب السطح الواحد
المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة تتصل
لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا
الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف العدد فانها
اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من العشرة للاشتراك كان الباقي
اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت العشرة ستة وتحقق الجسم التعليمي يمكن ان
يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجوده كذلك في الخارج ايضا واما
السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح
وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حد من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حد
من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هذا خلف ويشترك
الثلثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شيء آخر
من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى
غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان
خطا تعليميا ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله
القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي
كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي
الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد
في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل
كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق
بينهما وبين الاشتداد ان العدد او الخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان
مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزيادة بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا
الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين
غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له ولا ثاني يعني ان الشيء الواحد قد يكون كما
بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على

الزائدة نخ

لازم الحركة

الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا تقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار الذات ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار والقار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ستة قبضات والمقدار قد يؤخذ بمعنى انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض وانكر المتكلمون وقد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة فكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متالف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون التداخل الدافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من تركيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره ينقسم بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره ينقسم بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا ثبت للجسم التعليمي ولو ثبت فلما كان من العرض عرض واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة بالحركة

وذاك ليس
بطويل ح

نقطة

نقطتان لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها لتحدث سطحا مستديرا هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للجسم على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نفاذ ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض وقد تجتمع وقد تتفرق والكل من الاجتماع والافتراق هيات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير وضع اجزائه وهيات تركيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة تكون على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والموقوف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فمعناها ان الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر المبحث الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض بالقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان مثلا لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم منها وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو ضروري

بحث الزمان

امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا
وهلم جرا فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل اتفاقا او الاستدلال لا بادلة النفاة فان قيل
لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود
الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم
الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول
في الوسط على استمراره من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضي والمستقبل والمنقضي الى الحاضر ليتاتى الترديد
المذكور بخلاف الزمان فانه كم ينقسم لذاته وليس كالحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث
يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجئ لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نم
انه لا وجود لها في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي
لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام
في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب
الاعم فان قيل الموجود عام بحسب اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام
اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب
بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد
ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان
ولهذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة
متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل
ممنوع نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل
حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة
لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء
قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم
ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال
الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون
الا زمانية لان المتاخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم
والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذلك واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو

العام

فلزم

الزمان من آنات متتالية وهو منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة التي
هي نفس الجسم او منطبقة عليه
فيلزم تركب ص

للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى
للماضي الا الآنات بعد الكون ولا للمستقبل
الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود ص

٥٤

محال لانه مركب يقبل الانقسام ومتقض لحدوثه ويقتضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك
واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في آن الذي
هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى عند الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم
بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا
الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه   واثبته تمسك الفلاسفة
في وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى
في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا
ووقفتا معا فبالضرورة يقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان
ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان
توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطؤ معين وبين
اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فهناك امر ممتد
اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت
ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا
وليس هو نفس السرعة ولا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة
وفي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار
المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ او على العكس بان يقطع
السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والآخر في نصف
ساعة كذا قيل وقد يتمم اثبات وجود الزمان على مقدمات بين الحكم فيها على وجود الزمان
كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متاخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي يقطع المسافة في
زمان اقل او يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول ويكون دون ذلك قلنا لا نم توقف
صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء
مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من
هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجود

بنفسه خ

اشكال ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية بنفس وجود الاب وحده
لانها اضافة بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد
فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل
وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل
وسائر الاشياء انما يكون قبل بمطابقته الجزء القبل وبعدا بمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الاب
في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب على الوجهين بان ما ذكر تم
من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية
دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان ما من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم
الى راس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود
الزمان لا الاستدلال لانه ضروري تعرفه العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه
الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري ذلك مجرى الاوليات وانما الخفاء
في حقيقته فزعمه الا ان عمدة القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا
على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند
طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال
في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو فيقال في جوابه حين قام زيد
ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامة اجلس
يوما والقارئ اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما ينضج مرجل
لحم ولا يخفى ان ليس في هذا تفسيرا او تصويرا لماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو
واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية
فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى
منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان
منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون ما تألف
من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه
مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
فيكون الحادث في اليوم معاصرا ليوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة المستقيمة

بخلافه ولا يمتنع عدم الابن او هو وحده لانه قد
يكون عدما لا حقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد
العدمين في كونهما عدم الابن ح

والمنقول عن السيد الشريف
المتجدد بالحاء المهملة ح

[illegible]

[illegible]

لانها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على
مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة المستديرة ويلزم ان يكون
اسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل
هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل
بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست
المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني
على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم سكون
بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود
مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل
هذا احتجاجا على باقي الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع
وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة ثم عورض
اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الامور
الثابتة اليه اما الملازمة فلانه يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون
متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا
لجزء من ذاك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة
امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب
وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا
الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون
في الزمان ويكون ما قال لا بد ان يكون للبقاء مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال
انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ
والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض
لا تحقق له في الخارج لعدم تعدد اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى
الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا

بحيث يمتنع عدمه وراء الافلاك قبل وجوده او بعده عدم قبلية او بعدية لا يجامع فيها القبل والبعد وكل
قبلية وبعدية كذلك زمانية فيكون مع تقدم
الزمان تقدم زمان سيف الابهري قده

ليكون مقدارا لها لاقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به
فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ
بالاذرع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات ح

فان الجسم والعرض كالسواد
والضوء قابل للتفاوت وليس
احدهما مقتضيا لكم يقبلانه بالذات
بل بالعرض ح

وجدت في خط مولانا شمس الدين الفناري
رحمه الله ان الانطباق التلازم في قدر
الانقسام وكيفيته ح

ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصوره موقوفا
بدونها تصوره محال واللازم باطل لانا ما نعلم بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي و
الاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك بل لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا
فتحرك او معدوم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن
انكار هذا الامر بعينه الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة
الفلك ليس بينا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية
الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجاب
اما عن الاول فان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر
وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة
انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة
والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون ثابت الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه
لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما
ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تحقق
الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول
السماء مع الارض وانها معان محصلة متباينة لا اشتراك في ان يعبر عن كل منها بعبارة ثم لو انها
مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبقيتها الدوام المطلق والذي في الماضي هو الازل
والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا امر موهوم عن التحصيل لان ما يعنيه من كان
ويكون اذا كان موجبة ان الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق
بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس
والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها اولها والجواب انه لا يصح ما ذكر
ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا للثابت فان ثم على ان انطباق مدة البقاء على الف
دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا

فيه نظر لان
ما مع الزمان
استمرار وجوده
لا هو فالحق
ان يقال
الانتساب
شامل للجميع
الموجودات
لكن الانطباق
المخصوص وهو
الانطباق بتحقق
بغير القارة
١٢

انه افهم من بيان معنى المعية على انها ليست معية شيئين بقاءا في زمان واحد ثم قال وغير الحركة
والمتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه ومعنى المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت
فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى الثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير
الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور
الثابتة فلا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان
كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها لما وجدت
الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدإ الزمان لم يتحقق الزمان وذكر
ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة
مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو
بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي
هو متغير في ذاته يسمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له
معنى محصل على ما قال الامام واما على عن الثاني فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع
وهي امر غير قار لا يوجد منها جزء في جزء من غير ان يحصل جزء آخر دفعة وهذا معنى وجودها
في الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدإ الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان
يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزء الا دفعة بل لا يزال يتجدد وينصرم ويوجد منه شيء فشيء
وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط
يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم
ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي و
الانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج نوقش كلا الاشكالين بانه لا وجود للزمان ح لان الكل الامتدادي
موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم يكن بالفعل الا
ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر
هو الكون في الوسط من غير لزوم محال فاجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود
له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت للاجزاء المفروضة قبليات وبعديات
متجددة متصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير
قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي لو فرض تجزيه كان

مقدارها خ

اهـ

لحوق التقدم و التأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معية الحركة
واذ لا وجود للجزئين معاً الا في العقل لزم كون القبلية و البعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا
تعرضان للعدم كيف و لو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معاً في
الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض
للقبلية والبعدية في نفس الامر لا انه متعلق بهما بمعنى انهما بسبب عروضهما للاجزاء المفروضة للزمان
المعقول منه فغاية كلفتهم في هذا المقام دفعاً للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم
الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك
في زمان نخ
وان القبلية و البعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان
وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معاً ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات
لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان
اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية و البعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان
متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد
مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات
الى المتغيرات على ما سيجيء واما على ثالث فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر
ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق
او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كالحكم بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى ولعرضهم بالجد
القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم
والتفرقة تحتاج الى البرهان   وذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر
مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يتقوم به او حركة يتعلق بها فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ
لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور
الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد
الزمان بل تسلسله وذلك بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان
الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم
التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر وهو الماضي والمستقبل سواء

جسم وحركة نخ

وجد الجسم والحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد كنا قاطعين بوجود ذلك
الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق
حاضر والفناء في زمان لاحق مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا
ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب
الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات
مقارنتها نخ
دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى
الضرورة في مثل هذا المتنازع الهايل الذي لا يرجى فيه توافق الآراء على شيء
المبحث الثالث في المكان لا خفاء في ان ثمة شيئا ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه
غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب اثنان انه السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذي ينفذ
فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في
الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه
ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند
يسع هذا الجسم وقد صح
المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله
شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد
يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحا انا لو توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فيما بين اطرافه
امتداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور
مفطور وعليه البداهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم
بما يعني البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة
بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل
الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا الاصطلاح ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور
فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند بعض المتكلمين
ممكن الخلو عنه كاصحاب الخلاء ثم المتكلمون وبعض الفلاسفة في هذا المبحث مقامان احدهما ان
المكان هو السطح او البعد وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع   المقام الاول احتج القائلون بكون
المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجهين الاول انه لو كان هو البعد فاما ان

ان يكون متوهما محضا على ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة وبديهة
بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص
عنه بنصفه او ثلثه او ربعه او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال
انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد
والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شىء من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا
موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه لو كان قابلا للحركة الاينية التى
هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية
وهو محال لما مر فى ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض
يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا
منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها كذا قيل وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم
ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشىء مناف لذلك الشىء
الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين
اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس
فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن
ولانه يستلزم ارتفاع الامان من البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون
ذراعين او اكثر متداخلا ولكون المتمكن مساويا للمكان فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد
من الاخر فحصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك ممتنع بالاتفاق الثالث ان البعد ان كان نفسه
اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه
فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان مع حلول العرض فى المحل اقتضاءه بحيث يفتقر
اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الثالث بانه
يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى هو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين فى المتمكن وامتناع المثلين
ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والاخر فيه المتمكن   حجة البعد اصحاب القائلين بكون المكان
هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن

وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما
ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا نسلم بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع
فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بامتناع الاجتماع
على العلم بالوجوه بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق
المستغنى عن النظر فى نفسه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى
فيما قيل ان هذا انواع النظر يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لا يفتقر الى النظر
اصلا او لا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر ولكن ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من
اقسام التصديق وبالضرورى منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز
ان ينبنى علم على علم حاصل بالاستدلال   المبحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على انه
واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من اصحابه الى ان
الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب
بعض الاصحاب والمعتزلة الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة
فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات
بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير
فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات
اضافة لا يستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع
بدليل خارج كما قيل وان كان ضعيفا اذ ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم
تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه يمتنع العلم بمعلومين نظريين والا لزم اجتماع النظرين
فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى حدوثه واجيب بمنع اللزوم
لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد
امور متعددة كما يحصل نفى المعارض وكون الحاصل دليلا اجماليا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك
الشىء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى
فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاوقات

وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم فيجوز الانفكاك دايما وقته المطلوب قلنا نعم لا
از لاشاني الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جاز انفكاك
كما له بان تعلق بهما علما فان قيل بوصل الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في العقل كيف
ما علما قلنا امكان معلومين الذاتية يقبل للمتناقضين ونستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة
مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية
يلزم استغناء الانسان عن تعدد الصفات استنادا انا نعلم بالصفة واحدة ونجاب بانه ممنوع للاجماع
كيف والاحكام هنا متباينة كاختلاف محل العالمية والقادرية واما فيما يجوز الانفكاك كالمحاورة
والمماثلة والمضادة وغيرذلك يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل بما لا يتناهى كالعلم بالشئ
مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشئ مستلزم للعلم بالعلم به وهلم
وهو للعلم بالعلم به وهكذا الا الى نهاية فلعلم لكن عن كل من هذه المعلومات معلومية بعلم واحد
لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام
المذكور بجواز ان يعلم الشئ ولا يلتفت لذلك الى العلم به ولو سلم فلا نسلم ان العلم بالشئ والعلم
بالعلم به الا بحسب الاعتبار فيقطع بانقطاع الاعتبار ثم عند التعدد للاضافة في جواز
تعلق العلم بمعلوم واحد ومثل بهما متماثلان فهو خلاف ونفصل وكل ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا
هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص
كل منهما بمحله لذاته والا فمتماثلان واذا تعدد متعلقها فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
متماثلين كالعلم بياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا متماثلين لم يختلفا في محل فاذا
اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما متماثلان سواء اتحد وقتا معلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر
واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا اثر له في اختلاف العلمين كما لا اثر له في اختلاف الوقت في تعدد
وتأخر في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الزمان ظاهر فان الوقت منه داخل في متعلق
العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقعوده غدا والا فهو في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف
كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه واما مطرد كل العلم بالشئ في وقتين الا العلم بمعلوم مقيد
بوقتين وهذا واضح ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا الا متحدا وان اتحد مع تعدد
العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما متماثلان او عند اختلاف محله وقد سبق
الكلام في انهما متماثلان او مختلفان المبحث السادس في دلالة السمعية من الكتاب

والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يعلم هو لذاته كل عقلا لم يجوز ان يخلقه الله تعالى
في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص
الموجود في جميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام العلامة ان محل
العلم بالكليات هو النفس الناطقة الموجودة حالة مفارقة البدن والباطنة الا ان
المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات اعني الحواس والخيال وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس المبحث السابع في اقسام
مناط التكليف اشار بعدم العقل حتى لا يتوجه عليه ما قد يرد من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء
ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة وقد يطلب الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات
اي الكليات البديهية بحيث يمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد
عالم لا عقل وعاقل لا علم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ
عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من فقد بعضها لفقد شرطها من العلوم او ذوي
او نحوهما مع انه عاقل اجماعا واجمعوا على سقوط الملازمة فان المعاقبين قد يسلزمان
كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم بان العاقل قد يكون بدون
العلم كالنائم والمغمى عليه ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث
يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها عبارة عن شبهها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها فوق بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض
علمائنا الاصول انه نور يضيء به طريق يتهدى به من حيث تنتهي الى ادراك الحواس اي قوة حاصلة
للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل
بالملكة ومنها اي ومن الكليات التي لا بداهة وشبهه ان يكون معناها واضحا
عند العقل غير حاصل بغير ما الا انه يعسر معرفتها لكثرة الحجة والعبرة عنها بما عند تصورها وهي
نظائر الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة نظائر السوء ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب
دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وضبب كثير من المعتزلة الى ان الارادة
اعتماد النفع او ظنه فان سبق القدرة لا طرفي الفعل والترك على السوية فاذا حصل في القلب
اعتماد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار موجبا عنده وضبب
بعضهم الى انها ميل يعقب اعتماد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتمد النفع او ظنه ولا يريد

ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانه لا يجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره
بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل
انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في
القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد
بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها
وذلك كما في الاسئلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته
من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة
بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر يستبعد مع اعتقاد احدهما وسلوك احد الطريقين
وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان
ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم
صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا يقتضي و
كذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون
من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وغيره ولهذا جاز ارادة الجوع والموت
فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة
او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل
في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان
ارادة لشيء او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان
ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف
الشهوة فانه لا يصح ان يشتهيها اي لا يصح ان يشتهي شهوة لشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شيء
تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة   والفلاسفة
مع انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا
ان في نفي الارادة عنه شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا
على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير
من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذ كان ذلك العلم سببا

لصدوره وذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم
باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة
المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منفية عن الواجب
البحث الثاني ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت
غيره لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان
استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة
والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فهما مثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما
لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا مختلفين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المختلفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة
الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم
التغاير ليلزم احد الامور الثلاثة سلمنا لكن لا نم جواز اجتماع كل من المختلفين مع ضد الاخر
لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر
لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض
بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد
بانها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي
الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا كما
في ارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء
مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما

ما لم يحدث هذا الميل وأجيب بأنا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع أو ظنه بل نفع له أو لغيره ممن يؤثره
بحيث يمكن وصول ذلك النفع إليه أو إلى غيره من غير مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل
إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه أما في
القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وقد ذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد
بدون اعتقاد النفع أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا أن يكون نفسها
وذلك كما في الأمثلة التي يرجح فيها المختار أحد الأمرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد إرادته
من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة
بأنه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد مع اعتقاد أحدهما مرجحا وسلوك أحد الطريقين
وإنما يستبعد عند فرض التساوي من كل الوجوه لا نسلم الوقوع والأصحاب يدعون الضرورة بأن
ذلك الترجيح ليس إلا بمجرد الإرادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالإرادة عندهم
صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي
المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا يقتضي و
كذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون
من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور وغيره ولهذا جاز إرادة الجوع والموت
فبطل ما قيل إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورا فيمتنع تعلقها بالإرادة
أو الكراهة وبالعكس إلا إذا جعلتا مما من مقدورات العبد بإقدار الله تعالى وصح ما قيل
في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان
إرادته لشيء أو كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لأن
إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف
الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما قيل لمريض أي شيء
تشتهي فقال أشتهي أن أشتهي فكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة والفلاسفة
مع أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة وعلموا
أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإلحاقا لأفعاله بأفعال الجمادات حاولوا إثبات كونه مريدا
على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير
من حيث هو كذلك أو نوع من العلم بكون الفاعل عالما بما يفعل إذا كان ذلك العلم سببا

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا واعترض بأن الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم
باطل لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فأجابوا بأن المراد بالإرادة
المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منفية عن الواجب
البحث الثاني ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده إذ لو كانت
غيره لكان إما مماثلا لها أو مضادا أو مخالفا والكل باطل أما الملازمة فلأن المتغايرين إن
استويا في صفات النفس أعني ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان والحقيقة
والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فهما مثلان كالبياضين وإلا فإن تنافيا بأنفسهما
فضدان كالسواد والبياض وإلا فخلافان كالسواد والحلاوة وأما بطلان اللازم فلأنهما
لو كانتا ضدين أو مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما ووفاقا ولو كانتا مختلفين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن هذا شأن المختلفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة
الشيء مع إرادة ضده لأن ضد كراهة الضد إرادة الضد وأجيب بأن عدم الاتحاد لا يستلزم
التغاير فيلزم أحد الأمور الثلاثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المختلفين مع ضد الآخر
لجواز أن يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر أو ضدين لأمر
لا أمر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض
بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء أو يكرهه من غير شعور
بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا أن يكون نفسها إلا أن يقال المراد
أنها بعينها على تقدير الشعور بالضد يعني أنها نفس كراهة الضد المشعور به وإلا فلا معنى لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي
إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به إذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم إرادة الضدين
وهو محال لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق
بالضد كراهة ولا إرادة كثير من الأمور المشعور بها ولجواز أن يكون كل من الضدين مرادا كل
وجه إرادة على السوية أو مع ترجيح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وأيضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء
مستلزمة لإرادة ضده المشعور به فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما

مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يحصل الاستغناء الحقيقي او يخصص الدعوى بما له ضدان
واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم العاصي بالاستلزام المذكور وجواز ان
يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكره صاحب المواقف بانكم تجعلون متعلق الارادة
مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق
الارادة الحادثة لا يكون الا معدوما والمراد مقارنا للارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون
كل من ذلك من قبيل التمني دون الارادة مما يخالف اللغة والعرف والتحقيق ومنها القدرة لفظ
القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة
المؤثرية فتفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين
المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فهو مؤثر من حيث انه
عالم بالصناعة ومتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق
والا فعند التحقيق المتأثر نفس الآثار للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تذكر الاطلاق وسد له
الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي صفة المؤثرية اما ان يكون مع قصد وشعور بآثارها اولا وعلى
التقديرين فاما ان يكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف
الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد
والشعور هي القوة النباتية لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها هي القوة الفلكية والثالثة
وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار
على نهج واحد دون القصد والشعور هي القوة العنصرية ويشبه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظة
الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان الكل منها او بعضها مبادي من قبيل الجواهر
يسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد يقع في اسماء القوى الفلكية والنباتية
اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا اتخذ هذا وقد اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها
للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم
وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي
من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة
العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن كلا الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول

دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل شيء منها في التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها
تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يجيء ان شاء الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان لضرورة الفرق بين حركتي المرتعش
والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح
والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير
بالفعل هل يسمى قدرة والقول لفظي بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو
رأينا وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا والوجدان
يشهد بثبوته على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل
يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل
من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم
مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتأتى من العاجز
على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير
في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة التحرك وانتفاء الآفات
منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان
كما يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو واثاره من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق
القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام
من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قال القدرة بعض
القادر وان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها نفس المقدور فانما يصح
في القدرة بمعنى المقدور اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر
الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره
القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا لوجود صفة غير سلامة

البنية يوجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة بان الاضداد قبل الفعل
باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلق الله تعالى قدرته
وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء
يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان المراد ليس هو القدرة بمعنى التمكن من
الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله
ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه
او لم يخلقه او بحسب تحقق دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس
القدرة المبحث الثاني اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل يكون
قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة
الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول
ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم
وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا ينتقض بالقدرة
القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل بعدها
واستحالة ذلك محل النزاع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما في العلم والملل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع
في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول ببقاء القدرة
الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور
وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه ح كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان منقوضان بوجوه
بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه
مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر
وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه
الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال

القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول
ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة الثاني بطلان التكليف لان التكليف بالفعل
انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع
غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل
بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى ازلية
لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا
بل انما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب
عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل الحادث هو ان المستحيل ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة
مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز
الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا
بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وهيهنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان
بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث بمنع الملازمة
وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله
كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي هو نفس القدرة
وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا ولا يلزم من كون تعلق القدرة
القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة
القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات لكن انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل
في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض
المواقف بان فيه التزام ما الزمه المعلل مع بيان سبب لنفي القدرة القديمة فليجز في
الحادثة ايضا بسبب آخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان
سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل
في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا

فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يتأتى على تفسير القدرة لا بالمعنى الذي اذا انتسب الى
المقدور كان صدوره عن القادر واذا انتسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا انتسب الى
القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا المعنى بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا
وتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة
لا يكون قادرا عليه حال المنع كالذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما يجب في وجودها عند صدور احد المقدورين
غير ما يجب عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام
ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالة التي هي بالذات
والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة
مقولا بالاشتراك ولم يحتج احد من المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة
وانما ينافي المقدور وسواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كما يقال شرط وقوع المقدور او وجوديا
ضدا له كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا
بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة في
المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان
الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن
العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في
الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات
اذ يمتنع وقوع متماثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين
فجوزه اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان
مضطرا الى ذلك المقدور وحينئذ لم يتمكن من تركه معه وتردد ابو هاشم وزعم تارة ان كلا من القدرة
القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الآخر بمعنى ان
القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات
والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال
محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح

بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال
القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق
بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق
بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة حصر الحكم بالقلبية واراد
بالحكم التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الآخر معا وذكر الامام
الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت
جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين
وان اريد القوة التي تكملت جهات تأثيرها فلا شك في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع
تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط
المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسر التأثير
والمبدائية بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة ولكن بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة
بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما
او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة   البحث الثالث الجمهور على
ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع
اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن
صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او
من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما
ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة
الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام
المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم
عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان
عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة
والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود
وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم
خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف في الاستعمال   وفي تضاد

[illegible]

النوم مضادة للقدرة لاصحابنا فى جواز بعض الافعال من النائم واما الاكثر فاختلفوا فيما يصدر من
المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وذهب الاستاد ابو اسحق ذهابا
الى انه مضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل
لا نطول الكتاب بذكرها   ويضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر
بملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فخرج الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا
كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ للافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته
الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يعسر فيه صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا
حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة
واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة
مشهورية وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما   ومنها اى
من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يقصد ان قصدا الى تعيين
المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافى من حيث هو منافى
والملائم للشى كماله الخاص به كالامر اللائق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هى
عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشى قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من حيث الملائمة لا يكون
لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى محض صورته فان تخيل اللذيذ
غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث
هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعنى الاصابة والوجدان لان ادراك الشى قد يكون بحصول صورته
مساوية وشبه لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته
وذكر الوصول لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله
اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشى ويليق به من حيث اتصافه به انما
لذلك الشى من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا عنده خير له كالهيئة وخيرته بالقياس
الى المدرك لان النفس للالم لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية فى شى فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما
فيما تحققا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شى بعينه لذة لزيد والم لزيد دون عمرو وبالعكس
فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملائم او مناف يختلف بالقياس

الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملائم او المنافى من حيث هو كذلك لا للصورة
الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلائمه بل
تضره ويتنفر عن الادوية مع ملائمته وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم وجدانيان
غنيان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم
لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة
له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس
هو نفس ادراك المنافى ولا هو كاف فى حصوله لان التجربة قد شهدت بان سوء المزاج
المرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعى وستتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة
عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس فى مواضع من
من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى او غيره وابطله
ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة
مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال
قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل
من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح
والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور و
الادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يحصلان
الا بالادراك والادراك الحسى خصوصا اللمسى لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى
استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة
فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء فى امكان معارضة
هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين   ثم كل من اللذة والالم ينقسم
الى الحسى والعقلى حسب الادراك فانه ينقسم اليهما وتحققهما عند ارباب البحث اما الحسى فظاهر
كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بتصور شى
يرجع الى غير ذلك واما العقلى فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقل من الواجب
بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا
عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال

خير بالقياس اليه فانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي
اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم لو
قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلا عدد لتفاصيل المعقولات
اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يعلو
بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة لها وبحسب
هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات ولعل ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم
بالجهالات لعلة لا تساعد بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل
الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا
المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والمرارة مثلا لا نفس اللذة والالم
التي هي من حيث الادراك والنيل والوصول الى الطاهر الى ادراكها والحسي من الالم سيما اللمسي
يسمى وجعا لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف
فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يبعد الاعتراض
بان الذي يتوقد ويتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة
المطابقة فهو ادراك ملائم لا مناف وانما المنافي هو الحرارة الموجودة وليست بمدركة وان كانت
حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل لا شك ان
لفظي والعقلي انما هو للحسي خاصة واما الوجع فهو مختص بالعرف بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر
اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام اهل اللغة انه يرادف الالم
فلذا اطلقنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما اما الحكم بالاستقراء
واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة
التي بها يتاتى الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج
او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالواسطة
وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا
بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء
او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى

[illegible]

هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات
واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شروح القانون واشترط
ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا
لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث
لانه ان اريد انفعاليتان فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال
وكلاهما كثير من الامراض فيكون ما يسببه للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا يتم
السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المولم بالطبع فلا دليل
على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس
انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح
ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل
الملموسات بعد خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث هما كذلك
يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه
لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه تفرق الاتصال
التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي
مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير
مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه
فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج
الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا
الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يسخن الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها
مبردات اقوى مما تستعمل في الغب ولانها تودي الى ذوبان شيء من الاعضاء الصلبة
منها وصاحب الدق لا يحس بالالتهاب بل يجد صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج
المتفق لا يحس وايضا المستحم في الشتاء يستبرد به عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد
ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء
الاول استبرده وما هو بذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك

بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر
وبما حاله ثم في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا ا
بخلاف ما لو كان دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام محللا   واعترض الامام
اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق
يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان كان الانفصال المرادف
للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا نسلم انه
يلزمه كون هيئة العضو فاقدة لكماله اللائق به وادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا لذاته
مع انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج هيئة العضو عن كمالها
ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة للوجع ولو سلم فالمراد بالسبب
العادي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في ان يكون التفرق العدمي
بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دايما
في الوجع لانه دايما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون
بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال الاجزاء عن الاعضاء لانا نقول هذا التفرق
لكونه في غاية الصغر لا يولم او لا يحس به لا سيما وقد صار مالوفا بدوامه لانا نقول كل جزء و
ان كان صغيرا لكن جملتها كبيرة جدا ولو كان التفرق حصر ما كان مالوفا عندهم لكان كل تفرق
كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الالم
بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس
منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابها انا لا نمنع ان يكون تفرق الاتصال
سببا للوجع بالذات انه نفس تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل بمعنى ان التفرق المحسوس
من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا
ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو هو مولم بالذات مع عدم التوقف على
سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو لكماله اللائق وح
يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدرا ما يدركه الحس او يكون مالوفا لا يغير ولا يولم
او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة
والنوع ونقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر

[illegible]

الف كيف والتفرق الغذائي طبيعي دايم في اجزاء صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة
وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس
والشعور فلا نسلم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من اشرف بفكره الى امر
اهم شريف كالتامل في مسألة علمية او خسيس كالتعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع
اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم يشغل ربما لا يدرك الم الجوع والعطش في كثير
من المضرات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اوجع
ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان
الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون الالم الحاصل بواسطة
السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة   ومنها اي ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة
او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي
حال من الافعال
للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة
ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر
عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فاولها ما هو صحيح بالاتفاق
وهذا ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذلك للصحة ولا اعتراض
على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من
مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المميز بين الحال والملكة انما هي بعارض
الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث
تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في
الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية
الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما لم يكن افعاله من
الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية
المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا لا يكون في تعريف الشفاء تكرار
اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالاكثر

اقول ما ذكره في الفعل الاختياري
المسبوق بتصور الغاية والصحة
ليست كذلك
٢ر

اذ لفظ الملكة يغني
عن قيد الحيواني [illegible]

اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره في موضع لعرض من الكون
ان الصحة ملكة بها يكون بدن الكائن في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة
سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال و
سلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف
صحة البدن والعضو بها تعريفا للشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر
محسوس وفي البدن غير محسوس فتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان
قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدا هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه
الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعل
والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما
ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلة والمعنى يصدر لاجلها او بواسطتها
الافعال من الموضوع وحقيقته ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعها
فالمسخن هو النار والحرارة علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن
مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الاول واوضح منه في
عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من الباء ومن هو غير ما يدفع الاعتراض عنهما
في غاية الظهور والامام انما اورد على العبارة الاولى فما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة
او حالة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض
ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة فهو عدم ليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة
والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عند حصتي مبدا
سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدا للآفة في الافعال فان
جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان
جعل عبارة عن الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين
الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال بحاله وقيل ان بينهما تقابل العدم
والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب المشهور وهو العرف

العامي لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على الموضوع واحد ولا يمكن ان
يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التباعد تحت
جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد
المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله بينهما مضادة
ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا حاجة الى ان بينهما غاية الخلاف في ذلك
ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض الموجودة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة
اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية المحسوسة التي خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح
به حيث قال الحمى حرارة كذا او كذا او هي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن
بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد
او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال
والملكة وكذا اتصاف البدن بها وهو ظاهر لان المقدار والعدد من الكميات والوضع
مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل
ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال
فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم تدخل
الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لا ما ذكر في المواقف من ان سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم فانه احتمال
مخل والعذر بانه لم يعتد بسائر الاحتمالات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا
سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا
للمحتملات بل للاقسام المعلومة وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان لا نسلم ان المرض
لا سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال بل التابع والمتصور انه كيفية نفسانية
تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها انواع اطلق عليها
اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه
من المحسوسات   ثم المعتبر هذا صلح في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض

وليس الخلاف في سوء حاله وصفه لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة
والحق ان غير ذلك مما لا يخفى بل في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض
بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالنفاهس والنساج والاطفال
ومن بعض اعضاء آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب رعايتها
في حال ما له وسط وليس وسط وهي ان موصوف الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه
وان يكون الجزء واحدا بعينه والاعمار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد بعينه
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج
سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم لذلك العضو او الاعضاء سليمة وان
لا يكون ليس كذلك فساك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب
او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا
فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة
عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن حالة لها يكون شيء من الافعال مأوفا
ولا فعلا في اثناء الواسطة واما لما اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة فان يجعل
عبارة عن حالة لها يكون جميع الافعال من العضو اعني الطبيعة والحيوانة والنفسانية مأوفة
فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر انه
افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة الهوى على هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف
في تفسير المرض وكلام كل امام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيره حيث قال شيخه ان يكون
الشيء بحيث ينتظر من شأن الواسطة ان لو صح يكون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت
الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه كل افعاله سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك
ومن اشتراطه ان لو صح يكون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون
كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما ينبو بابتنائه على الاختلاف
في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت لحالة انها له الا ان يحد والصحة كما
ينبغي وشرطوا شروطا مما لا يهم اليها حاجة وفي ذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج
صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض
اعضائه صحيحا دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير

استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة الشاب والاطفال وانا مهين ومنها الفرح
قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لا ترتسم في بعض قوانا من النافع
والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى اللذة
الغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الخارج طلبا للانتقام والغرغ وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي
واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر متصور منه خير موهوم او
شر منتظر وهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر حركت النفس الى جهته فللخير الموهوم
الا الخارج وللشر المنتظر الا الداخل فلذلك قيل انه جاذبة وقيل والخجل وهو ما يتبعها حركة
الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وغم حيث ينقبض الروح اولا
الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير محذور فينبسط ثانيا ومن كلها انزعاج النفس
من الخواص واللوازم والانفعالات واضحة عند العقل وكثير امما تتبع فينفعل نفس
الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم
لا غير ذلك القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا تكون
عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء واللحظ والسعة والضيق للسطح
وكذا الزاوية على ما سيأتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان
اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد
من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون
والاستشكال من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حدود نهاية بالجسم كما في الكرة المحيطة بها
سطح واحد او حدود ذوات نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من
الاشكال التي صلة من احاطة حد من او اكثر لكن لا محالة في ان جزءه الآخر اعني اللون
من الكيفيات المحسوسة القابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجوابان معا وكل على ما
قيل ان اللون من الكيفيات خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا يخفى
ما في كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبق الان فانه ابدا وكل الاظهر

ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم لكن ان الكلام في الكيفية المعتبرة قال فلو اعتبر تركيب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها
من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون او الصفة مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية
او الفردية فلا عبرة لذلك الا انه ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم
طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور
على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم
الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة وبعضهم
الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس
السطح المخصوص ليكون من الكم على ما توهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها
ثم تعريف الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
الخط متساوية وتعريف المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا بمعنى
المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة
للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها
الى البعض والى الامور الخارجة ليكون من مقولة الوضع على ما زعم ما يستقربه ومال اليه
الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة ماخوذة في مفهومه
ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا
حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب
بان المراد بالجسم هنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض
الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء
بخلافهما كما مر فالمحصول ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود
على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح
ام الجسم المحاط فيه تردد والزاوية من الكم بعينه ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات

كونها قابلة للقسمة بالذات فنقول هو سطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة
من غير ان يتحد الخطان وهذا اولى من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء في ان هذا
صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية ثم لا يسلم انها ما هي
تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المحدب اي موضع الاحداب من
السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة
بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما يمنع كونها من الكم
وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم
لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة
او منفرجة وكل منهما تبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلان الخطين على استقامة
يجب ان يصيرا خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن
زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة
بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الآخر لا ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية
جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم تكن الاخريان منه والمحققون على انها
من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين المحيطين
بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا
للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات مبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية
كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكره
اوقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية
السطحية واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك
القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها معتبرة باستعداد لها
شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة ويسمى لا قوة طبيعية كا
لممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطء
الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض وسائر
عن الانفعال ويسمى القوة فاذا قيل لما ذكر امرا يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية

بما يترجح القابل في احد جانبي قبوله ويبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على
المقاومة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك
بين الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدا جسماني
به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه يترجح به واستدل على كون القوة الشديدة
على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بتلك
الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وتمام الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء
وكونها على هيئة الطبيعة بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة
والى الانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت
داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة
لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات
المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات
يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من
حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة
بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات
الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات
مع كونها من المحسوسات   الفصل الثالث في الاين وهو النسبة الى المكان اعني
كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة
وللقدماء من المتكلمين في طريقتهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها
بل نقتصر على ما هنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة
انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله

في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون
حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحصول في السكون
قد لا يكون محققا بل تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا حصول في حيز ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق الحصول الثاني
فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر فلم يكن الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول
الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ثم الاجتماع
لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد
حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه
الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة
غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة
افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاور
وقيامه بواحد قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد
بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم
بالآخر   واما الحصول لا خفاء في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر
لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان
لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر
فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي
وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زائد على السكون يميزه وظرفه والى هذا يؤول ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة
حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر من طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث
يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز

ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل حصول ساكن في حيز لقد حركة والا سكون او يقال انه
ان كان حصولا اول في حيز ما فحركة والا سكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان
الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة عن الاكوان التي هي اجزاء الحركة
فلا تكون الحركة مجموع سكنات وفي كل لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان
تكون عبارة عن مجموع الحصول في الحيز من غير اعتبار وقد عبر عن اجزاء الحركة اللهم الا
ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز اكد من مماثل الكون الذي فيه وهو سكون وفاقا فكذا
الاول وتكون هذه الزامات لمن يقول بتماثل الحصول الاول والذي في الحيز كالاول فكذا في الحيز الذي
فالتزم القاضي ذلك وقد يمنع ان الكون الاول في الحيز اكد وهو الداخل فيه سكون وبنى
على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حد وليس كل سكون حركة كما لا يكون اكد
فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين
الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة لا الحيز والسكون
فيه فلا تغاير وفضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو تماثل الكون الذي
الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واستدل عليه في كون كل
منها موجبا للاختصاص لكل الحيز لا بوصف التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتها النسبية
كيف والحصول الاول في الحيز اكد حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان
مماثلا للحصول الذي فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية
بالحصول في كل الحيز معتبر في الحركة فصدق على الحصول الاول دون الذي فيلزم كذا عدم الانفصال
بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فصدق على الحصول الذي دون الاول وحاصله
ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون اكد سكونا يستلزم كون الاول
كذلك وكذا في المواقف انه لا اعتبار في الحركة بعدم المسبوقية بالحصول في كل الحيز لا المسبوقية
بالحصول في حيز آخر يظهر فعلم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي
هو الحصول الذي لا يكون حين جزءا للحركة فلا تكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها
فغلط من باب الابهام العكسي لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم
ان تكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان محل الحصول الاول في الحيز الاول يكون حين حركة
مع انه ليس مجموع سكنات فلذا وجه فان قيل هذا وارد على التعريف الآخر ايضا وهو

ان تعريف الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر فلان الحصول في هذا الحد سواء قيد بالمسبوقية
بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد شيء اصلا فهو واحد
لا مجموع فلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحدين على ما ينفصح عنه قولهم انها
مجموع سكنات لا مجموع الحصول في الحيز الذي المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر
العبارة وعند الاستاذ الاعلى تدبر ان شرط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجه اعتراض
الآمدي حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والذي في حيز واحد لكان الحصول الذي في الحيز الذي
جزءا من الحركة كالاول والتحقيق كما في طوالع البيضاوي انه قد يراد بالحركة
كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحسب كون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما
بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر
الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الذي انها حصولات
متعاقبة في احياز متلاصقة وسموا بالاضافة الى الحيزين السابق خروجا والى الثاني دخولا
ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من عنوان تعريفه في مسماه اللبث والحصول
بعد الحصول في حد واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع
سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك في تفسير
السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن ولا احد اولا ولا الحصول في آن
الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الذي من الحصولين في
حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يعلم قولهم الحركة
حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين
ثم الحق بعض ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون
اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المعتبرة جهات وعوارض تختلف
باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد
الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة لجوهر وافتراقا بالنسبة
الى آخر وحركة او سكونا من حيث كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة
وسكونا لان المشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحقون من المتكلمين
كالقاضي واتباعه قد اطلقوا القول بفساد الاكوان الاربعة فلنا مرادهم الاكوان

الاكوان المتباينة في الوجود ومعنى التضاد فيها امتناع الاجتماع ولو من جهة
التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان
فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر في تخصيص
الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع حصول
الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على
جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماساته لها قلنا من منع ذلك فلم يجوز مماسة
جوهر لاكثر من جوهر لما ادعاه من لزوم التجزي متمسكا بوهم مضمحل العقل بل الحس قاض بانه
الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان
لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا المبحث الثاني [illegible] اختلفوا
في كل منهما انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك المستقر
المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء
الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون
منهما في العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء
لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء
الظاهرة وهي في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد استدل منه الى الثاني وعلى الثاني بانه لو
كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات
الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض على احدهما مثلا يمينا والبعض بالعكس
والكل ضعيف اما الثاني فلان الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي
هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه
وقد فارقه وعلى الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر و
لا معنى للحركة سوى هذا او بانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو معنى الحركة او ملزومها واجيب
بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة
اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان
من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة لما هي ذاته وظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف
في حيز الجزء الباطن انه هل هو الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ما له خاصة من البعد

او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحاصل هو البعد المفطور الذي لم يفارقه المستقر
بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات لذلك ام الجواهر المحيطة على ما يناسب قول العلامة
من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير يمكن توقف حصول الحركة على ان يكون
مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحرك البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته
وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك
بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الكسائي ابو اسحق وان تردد في الحكم
عليه حيث قال العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى
جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ
وغيره من بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعل اسما لذلك والا لكان
لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل كشف للماهية التي وضع
لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها وانما اثباتها بعد تصورها
لا بالحقيقة حتى يحكم بان هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن
الطريق الثاني للفلاسفة والمبحث الاول منه مبني على شرح الاسم واما الثاني فبيانه ان بعض العلماء عرف
الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبني
ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان
المفتقر الى تصور الحركة وذهب بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول
دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا وعرفها
بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن
ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وانما قيد بالاولية
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان
امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على
الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب
ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه وبان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة
اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدى

اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي
الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن
من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته
او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر و
احترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان
لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل
اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول
وثان واجيب بان هذا التعريف للحركة يقصد به تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتنبيه للمعنى المسمى بالحركة لانه كاشف وعن اشباهه فلا يبعد ان يكون تصوره اخفى من
تصور ماهية الحركة ولا يكون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بحسب
الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة يفرض بحال الجسم المتحرك على
الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اولا من حيث الحصول عندها وصول
فيكون كمالا ثانيا   وحاصل هذا المقام ان ما ذكرناه للمعنى المحقق الموجود من
الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما الكيفية التي يكون للجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة الى الموجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجمع
متعددة مع مساحة وانما حصل الجسم حيز بعد ما كان في حيز آخر وصفته كونه في الوسط فتسمى
الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان
فما يفرض من حدود المسافة فلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام
لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان
لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال
صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد
اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما
بالمعنى الاول فوجودها ظاهر ويشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون

على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر
واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة
وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي والآتي مطلقا بل الامر انه
لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي
ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود   المبحث الثاني الحركة تتعلق الى ستة
امور الاول ما منه الحركة وهو المبدأ الثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث ما فيه الحركة
وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من
نوع الى صنف آخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي سببها المادي
وهو المتحرك السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة
اربع منها الزمان لان الحركة متعلقة به تعلق المتبوع لكونها معروضا للزمان وعلة له والتابع
لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ
ومنتهى والعارضان قد يتغيران بالقياس الى الحركة وهو تقابل تضايف لان المبدأ مبدأ
لذي المبدأ او بالعكس وكذا المنتهى وقد يعرض كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ
لا خفاء في تقابلهما واذ ليس من عقل الشيء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما
للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان لا يتضادان الا باعتبار هذا العارض سواء كانا
متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة يفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى
باعتبارين او بحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى
السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض له كما في الحركة من المركز
الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب عنه او غير متضادين
بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى   واما المقولة اي ما ينسب اليه
الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي ينتقل الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع
آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر فاقتصر الامام على النقل من صنف من المقولة الى صنف
آخر سواء كانا من نوع او من نوعين والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام
ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحققها هو ان الفلك يتحرك حركة لا يخرج بها عن
مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم

فلما حاويه ومحويه كما في غيره فيتبدل النسبة الى صلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا يعني بالحركة في الوضع الا الانتقال من وضع الى وضع على التدريج من غير ان يتبدل المكان فان قيل كل جزء خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع كالاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء فالقول ثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع كالاجزاء كما تقرر على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت هاهنا ليس من حركات الافلاك وما لنا لا ندعي حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة ولهذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو مفروض لانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركة في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الوضعية وضعية بالاضافة الى الكل البحث الثالث ان الكم الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بانفصال جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يقع من الاسباب المعدة فجاز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل سواء انه محله الصور والمقادير المختلفة من غير ان ينتقض مساميها وذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السواء كما للهيولى ولانه لو كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع واتصاف الجزء بمقدار الكل كما في التخلخل وعكسه كالتكاثف لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض

بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة المقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت حتى خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخ فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة وقد يقال ويعنى به بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من مقولة الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما للفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار في ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود المادة هو النمو ليس على اطلاقه والى هذا اشير بقولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضمام مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على ما تقرر ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما تقتضيها الطبيعة بخلاف النمو ويقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة مسامات في الاصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان تتحرك الاعضاء

الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وبإزائه
الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية الرابعة يعني من
المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كاسوداد العنب من البياض الى السواد
وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من
زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم
انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا فيطرأ الكون
والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات يليق بالحكم بالطرف فدلنا على ما فصل في المطولات
ادناها ان حبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية
الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها وكبسها او الواردة لكانت بقدر الواردة
وان هوان الماء الى الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا لامتنع احتباس النارية
تلك النارية صاعدة لخفتها او انطفت بين الماء ورطوبته فلم يكن لها على ايجاد سخونة في
كل الكون والفساد ان الماء لا يصير الا بعد ما هو برودة متوالية وحرارة متصعدة يطرأ على الاجزاء
والحق قد سبقت الاشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فهذا هو
نحو الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على ما هنا، ثم ما ذكر ليس لما كان الجسم ينتقل على سبيل التدريج
من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى او
تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك حركة
اذ لا يعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج
المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعيا لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هاهنا انما هو
دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات
متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الآخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا
مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب
وازمنة وجودها وبناء على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات
او كيفيات او جواهر لان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة
وان كان كثيرا فكذلك الكثرة سواء كان احادها متحدة بالنوع او بالعدد فاما ان يكون غير متناهية
وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية فهو يستلزم تركب

الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة ينتقل الكلام الى كل واحد منها
وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هذا خلف ويلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل
لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطء بتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة
على مسافة الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله لزم تساويهما
او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون فيما بين اجزاء
الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط
الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات
غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد دفعيا والحاصل ان امتناع
تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل للانقسامات
غير متناهية على ما علمت ان الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كالحركة في الماء او لاجسام
مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان هو جوهرا
جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة
لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى
ولا يثبت الحركة في باقي المقولات يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك
وان يفعل وان ينفعل بل ربما قام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون والفساد
للصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون
حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر
الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك نشاء له لا اشتدادا
وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها
غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة وكيف ان الحركة في الصور هاهنا
بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة لو جاز عدم المادة
لكونها متقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان
تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يتعقب حدوث
صورة اخرى واما ما قيل ان تعاقب الجواهر على الاجسام بصورها لا يقع في زمان لا ان
الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتعاقب تكيفاتها وكمياتها واينها واوضاعها

يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو ان المحل الواحد الثابت بالقياس
الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذ ليس ما يوجد منه في آن قائما مما يوجد في آن آخر بل
يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتحد جميعها على المحل
المتقوم دون تمامه من حيث هو متوجه سلك التجدد الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يوجد من حيث هو منصرف لما يسلك الغاية فالاتحاد في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد المتقوم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الحالات
واما الحال الذي يتبدل هو به المحل المتقوم يتبدل نوعه من الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتوضيح
ويرد عليه ما سبق مع انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة
الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في الشفاء
انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء
ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه
ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون كالانتقال الاول في
كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيوجد بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة
طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة
اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى
نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لموضوعها في التبدل والاستقرار وكذا
الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان ينفعل وان يفعل فاثبت
بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان ينفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان
كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن
باقيا فانما وجد التسخن بعد وقوف التبرد فبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد
الى التسخن على الاستمرار وما قال من ان الشيء قد ينتقل عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة نقص
قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة نقصه وذلك عائد الى ان فتور القوة او انساخ الحركة
او كلال الآلات يكون يسيرا يسيرا او دفعة وذلك بحصول التبدل في الفاعلية فانه توهم منع التغير الذي
في ان ينفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان يفعل بناء على حقيقة فيما يتم به الانفعال

كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة اذا كانت
او طبيعة او في الآلة واما في القابل واتى في القابل بلفظ اما دون او ينبهك على ما ذكرنا
فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من اعراض النسبة كاف في الجميع على
ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال
الاضافة مجرد كونها نسبية والا لاشترك الاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في
الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل
وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان
يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون
الاب ضد الابن كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها
وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه   ولما التحرك يعني
عن السنح   واما المحرك فيريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة والمطلق
الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت المعروضة لا تخلو عن الاقسام
الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم لو فرض وقوفه والا فان كان محركها موجودا
في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه فان كان من شانه الشعور والقصد
فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا
به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك
الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى راي من يجعل الحركات
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل
يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما نقل عنه وصنفهم بعض الحركات بكونه
اختيارية   وحركة النفس ارادية قد اشكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من
الاقسام الثلثة لا سيما النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى
التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الوجوه تمسكات مذكورة في المطولات
سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة
النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة
من حيث وقوع كل منها في زمان يمكن المتنفس من ان يقدم على ذلك الزمان وان يوخرها

منه بحسب الارادة لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها لانّه
طبيعي من حيث الحاجة الى مطلوع النفس وارادي من حيث امكان تغير النسمات
الكائنة عن اوقات بعضها الحادّة وبكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي هذا
ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي وهذا معنى
والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا تنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات
الارادية لكن لا يشعر بارادته او لا يذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء ليستلذ
على بعض الاوضاع وحكّها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها
طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين
الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب
قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وقيل الجمهور لما انها مكانية وقيل
بل وضعية وقيل كيفية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون
الا صاعدة او هابطة على ما صرح به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة
النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب و
الشرايين من شأنها للروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى
من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم
الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المعتدل لمزاج الروح ولا من الانقباض
تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب
لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة   ومنهم من غير
بعضهم عن الاشكال المذكور لمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل
طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة
والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية
كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية
كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي
التسخيرية كالنبض والعارضية ان كان المتحرك جزءا من المتحرك او مكانا له فبالطبع
فوضعه والا فقسرية   ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية

وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود
النار اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة
للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة
وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق
العلة وليست ايضا الطبيعة المخصصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكر بل
هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه
طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال
الملائمة لطبايع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض
ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللنار ان تكون فوقها وتحت الافلاك وعلى هذا
القياس فمن هنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة للهرب
عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان
معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث لو حصل الوصول اليها حصل
الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف
عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي الموقوف
على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة لحصول الماء في حيز مثلا
قد يكون لخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون
بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة تكون
الى فوق وتارة الى تحت   المبحث الرابع اختلاف الحركات قد يكون بالماهية
وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون
بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام ويندرج في هذا المبحث بيان
ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي
ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المتحرك لا تختلف
هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه اتحدت الحركة بالنوع
وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان نوع الموضوعات او كالاسباب لا يوجب

نوع العوارض والثبات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضعين مختلفي الماهية
كالاذن والرأس وحصوله بموضعين مختلفين كالنار والنسمة وهذا يطلق ان
الاثر للاختلاف بالعسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا والحجر قسرا
وللطير ارادة فلا تختلف نوعا واما الازمنة فلا تتصور فيها اختلاف الماهية و
وض فلا خفاء في جواز احاطتها بحركة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان من ان هذا التعلق بالزمان
غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم وان
اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان مافيه واحدا اما في الاين فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من الباض الى السواد على طريق الصفرة
ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى الباض على طريق التحمر ثم الصفرة ثم البيض وكذا
اذا اختلف مافيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة للاستقامة
معها على الاحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخضر الصفرة ثم
ثم السواد معها على طريق الاحمر الحمرة ثم البنفسجة ثم السواد وما ذكر في المواقف
من انه لابد من وحدة مافيه ومامنه وماليه اذ لو اختلف مافيه اختلف النوع كالتسخن
والتسوه ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للفصل دون التعليل وكانه اراد انه
يختلف النوع عند اختلاف بعض مافيه كما يختلف عند اختلاف الامور الستة مثل التسخن
والتسوه او كان الاصل كالتسخن والتبرد وضعف لا التسوه واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحل للقطع بان حركة زيد غير حركة
عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر
وحركته من نقطة معينة لانقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غير ما بطريق الاحناء، وكذا الكم والكيف والوضع لكن الاحتفاء في ان
وحدة مافيه انما وحدة الشخص يستلزم وحدة مامنه وماليه من غير عكس فلهذا اكتفى
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه لانقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامها وحدة المسافة فنقول ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة
معينة لانا نقول هذا انما تكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان تقطع في زمان

معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى
كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتحلل او التسخن
والتسوه في زمان واحد واما وحدة المحل فلا غبار بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة
التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد تقع بموضوعات متعددة كحركة الجسم في المسافة سلاحف
الجولاب وحركة الماء في الحوض سلاحف البزاق والا لزم من ذلك اجتماع الموضوعين
على الواحد لان تاثير كل انما يكون في امر كلي هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والبعض
الآخر في وحدتها على الاتصال لانه يجب الوسم من غير التئام بالفعل وكذا ما توسم من كميتها
باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما توسم حركة الفلك مع اتصالها
التئامات بسبب السيلان والهبوب والمسامتات فان قيل ان اريد بالحركة بمعنى القطع
عن الاستمرار الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة
المتوسطة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع هذا المحل جزئي مغاير للواقع بالاول فلا تتصور حركة
واحدة بالشخص واقعة بمحل قلنا الظاهر هو الاول ومع كونه وهميا انه يصلح للاستدلال
والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على
التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستمرار كالخط مثلا وهذا المجموع
الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحل كالخط الواحد يقع بعض احاده بناء على وبعضها
بناء على آخر لكن مثل الامام الرازي الى الكل وقد صرح القول فيه بان الحركة بعض الوسط بين
المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان وبصير واحدا بالشخص
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه ولذا اوصف للمسافة صار وهو معنى تعدد وصول
المتحرك اليها بعرض لكل الحصول في الوسط ان صار حصولا في كل الوسط وصار وهو
حصولا في كل الوسط امرا زائدا على ذات الشخصية وهي مافيه عند زوال الجسم من كل آن
على حدة آخر واما نزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا تكون له كثرة
عددية لان كل انما تكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى تعارض الحصول في هذا الكل في المسافة
غير الحصول في كل وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل والحركة فيها عند
اتحاد الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء وكالخط
الواحد وهو كل لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن هنا قال

هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير وانت خبير بما في طرفي كلامه فان قيل كيف جاز
الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث
احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر وحدة الحركة بالشخص وحدة
هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم
وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول
والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك مما لا يخفى هذا وان تنوع الحركة
بما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة للبدن كالانسان
من الطفولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في
الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض
والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة واخرى منها على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه
وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فوقا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف
في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف حال طبائع الاجسام
المحيطة بالمتحرك بل حال الاون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهواء
مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاون التي في الاوساط متفقة
بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو
اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا مباينا لما في الاوساط فغايته انه لا يكون على كل
الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاون التي يترتب على استقامة المسافة او انحنائها
والتي يترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر
ونهاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد
تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف
جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا كا
الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في
الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا
بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف

بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جاز في كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدا
الا ان يقال لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان
اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعني ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار
الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة واما ان وحدتها الجنسية
ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم
مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة
اتحاد في الجنس العالي ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال
وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى
هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لها بل يكون مقولية
الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا تحقق لمطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق
عرضا لازما لا ذاتيا والاول باطل بمثل ما مر في الوجود كيف والمعنى التدريجي الذي
هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما
الثاني اعني التشكيك فقد ذهب اليه الكثير وتمسكوا بان الحركة كمال اي وجود للشيء
من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى مسلمة لا كلية لان المقول بالتشكيك
مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه للاول لانه لا يتصور كون بعض
اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد
يكون بعض اقسامه يتقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدا
الى الوجود فان قيل هب ان التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي
قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير
على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية
يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية
وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لانحصار المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا
عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية واجاب بالمنع لجواز
ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سنحققه ووقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا

وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي
الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يصح كون مطلق الحركة مندرجة
تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية
لا تصدق عليه ان حصر اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه
كون مطلق الحركة جنسا واما تضادها فلا خفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون
لاختلاف ما يتعلق بها فتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو
اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار
والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس
او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه
وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة
القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا با
بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ما فيه فضلا عن التضاد ولو فرض فيه
العوارض لا يوجب تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما
قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي هو طبيعي للجسم الى غاية الذبول
وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة
الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التضاد لعارض كون احدهما في غاية القرب من
المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكر ان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا ابعد قلنا مراده نفي ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد
وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس
بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع
منها الى الاولى لا كالصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية و

والمنحنيتين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين
كل منحنيين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء
لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد ما فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع
بحث الاول ان القوس الذي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف للحركة عليها ينبغي ان يكون
ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد عليه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين المتضادتين
قد لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه
لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى المركز الارض اشد
مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما
وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا
لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد
المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض
لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على
غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز
وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى
المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه فيهما في التضاد من غاية
التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان
والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه لا من حيث الحصول فيهما لا الحركة بل من حيث التوجه
بمعنى ان الجهة وجهتا العلو والسفل متضادتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بالعارض اللازم
هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الاربع ان الامام قد اعتبر في تضاد
الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة
لما كان بهذين الوصفين دون الذاتين اللذين لو لم يعرض للمتعلقين كونهما مبدأ وغاية للحركة
لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل هو جب تضاد الحركتين تضاد
مبدئيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين
كانت الصاعدة والهابطة مبدآهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهياهما
لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع

منها الى الاعلى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول
الحمل بحيث يكون على التوالي مع الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة وتحقق ابتدائه
وانتهاؤه بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما
يتعين مثل ما يتعين للاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي
يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والجدي بالعكس فقد فعل كل منهما
ما فعلته الاخرى لكن في النصف الاخر فلما لو ثبت الاختلاف بالماهية وبغاية الخلاف التزم التضاد
وثم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة او وضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين من الحمل
والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النملة على الرحى واما انقسامها فبالانقسام في محالها
الحركة والزمان وما يتبع منه السفر من المقادير والكيفيات والالوان والاوضاع بعد انقسام
احد الامور الثلثة ينقسم الاقسام ضرورة وان المبدا والمنتهى بما هو في المتحرك ينفصل وبواسطته
قد ينقسم وقد لا ينقسم ويتعذر الانقسام وقد يتوقف البعض منه على التحرك وقد لا يتوقف ويتعذر
القوة بل يكون لبعض الاجزاء البعض وما حملنا الكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل
للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه
خفي من جهة الخفاء في ان العامل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان
كالبياض في الجسم وقد اخص ذلك في الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا يفارق امكنتها
بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا يفارق امكنتها اصلا فهو لو عرض للاجزاء انفعال
كان للحركة انقسام يشبه بالانقسام في الوضعي في السفر التدريجي المسمى بالحركة على حالة وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو بحكم امتدادها
الوهمي الى ما له من الاجزاء الوهمية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة او الزمان المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير
او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان اسم بالاطلاق لما في الاين ومما اعني
الزمان والمسافة يتعلقان بالقسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك المسافة في زمان
اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان صفة الحركة لا محالة يكون ذلك لصفة في
الحركة تقتضي قطع المسافة الاطول ويسمى سرعة وبصفة يقطع المسافة الاقصر ويسمى بطوءا ولا
يقدر على التعبير عنها الا بالملزومها من قطع المسافة الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان

اقل وقطع المسافة كالاقصر في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان اكثر وكلتاهما بحسب
الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما تقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة
اقصر وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك وسبب البطؤ يعني ان المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك
كثقل الجسم يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من
الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية
والارادية كحركة السهم والانسان وقد يكون السبب في بطؤ مما يعلل الارادة كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببيته مثل كلا موثقي الحركة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا
لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه
يكثر تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطؤ بحسب قلتها و
كثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطؤ لتخلل السكنات لامتنع تلازم
حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون
ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك
الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم لكن اللازم
باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يحصل من حركة ظلال الاشخاص
وانما قلنا يحصل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اي الضوء الحاصل من
مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص بزوال الضوء الاول ويحدث الظل شيئا
فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركة طوقي الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة
وكحركتي النقطتين الخارجة والمتوسطة من الرحى او في الشعب الثلث عند رسمهما الدائرتين
العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو
عادي لجواز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم تفكك
الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع
مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو
محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد
الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غايته كلام ان جميع الحركات يكون قسرية بعونها

A+
١٢٢

بانكار الغزالي انه لو كان البطؤ لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي
نشاهدها في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك لاشتماله على سكنات
هي اضعاف آنات الحركات واللازم ظاهر الانتفاء، وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تنقطع في اليوم بليلته
الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر
محسوس وبالجملة هي في نهاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطؤ فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات
بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس
ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
آلاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكنه لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا
وقد يرى متحركا ونفرق الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها
بها ليس بحيث يفرق الحس بين اجزائهما بل صارتا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية
تغلب على الحس فنشاهد بها السكنات في غلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس
متحركا ولا يرى على المنصف قوة كان او ضعف الاجزاء   ثم كل من السرعة والبطؤ
قابل للشدة والضعف لا الى نهاية في ذلك لكن مع الميل منهما الى الحد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها
من البطؤ وبطيئة لا حظ لها من السرعة لم لا يجوز بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منها
ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تقرر ذو الاشتباه باصطلاحهم ما هو اولا لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة
اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة
الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة
سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانه لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق
التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان
انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض
ومع تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك
السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع
تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لو كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر
زمان ربما يخلو عن البطؤ واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود
دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان   المبحث السابع في بعض

اذ لا نم ان الاشتداد انتقال من ضد الى ضد في الآن الا انه ينتقل من مرتبة الى الاخرى مع التفاوت بينهما ٢

الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية
رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما
يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا انعطاف لعدم
الزوايا ولا انعطاف للمستقل على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا انعطاف للحركات الانية التي تنعطف
فقط زوايا الرجوع ولا التي تنعطف معطاة لا بقطر واما الانعطاف فالعمدة في اصحاح الكلام
ان الوصول الى النهاية اي اذ لو كان زمانا في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول
فلا يكون في كل الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع
اعني الابتداء الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللاتماسة والمباينة والمفارقة فلا بد ان يحصل
ان كلا منهما ذو حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم
تتالي الآنين فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة مؤلفا من الآنات وهو مستلزم
للحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى فلا بد ان يكون بينهما زمان ولا حركة فيه فيتعين
السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول
اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة
يكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء
لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع
الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسكون الذي هو لا حركة فقد تعرضهم منع الحجة بوجه آخر هو
ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما يوجه له الى حد آخر ميلا وهي
العلة للوصول الى الحد وان لم تسم باعتبار الايصال ميلا فيكون موجودة في آن الوصول اذ ليس
الميل من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا
بعد حدوث ميل ما في آن ما ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد
ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون
ورد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة انه لم يعارف فيعلل ان الآن
عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم يقطع الزمان وانما هو موهوم محض
بما يعرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان الزمان قد يوجد متصلا لا ينقسم الا بحسب
الوهم فلا نم تعاقب الميلين لجواز ان يتعاقب آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم

استحالة تتالي الآنات بهذا المعنى واما المستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا حاجة الى منع
المنع الاول وفيه انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يحللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود
الجزء وكانهم يحللون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية
الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن
لم يستلزم وجوده وجود الجزء وتتالي الآنات يستلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي
هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة مؤلفا من الآنات بل زمان واحد واحد ولا كذلك تحقق طرفي الزمان
وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط مؤلفا من
النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات وكذلك السكنات في كل حركة مستقيمة
سيما اذا كانت على اجسام منضودة مترتبة او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة فقط على التوالي كما
اذا ادرنا كرة على سطح مستو او دحرجناها عليه ولا بد ان يوجد فوقه سطح مستو فان الوصول
الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيثبت انقسام المسافة مطلقا سواء كانت على جسم واحد
او اجسام مختلفة بحصول توهم تلاقي النقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فصحت نهايتها فانه
لا بد من تكرر الآن فيه ايضا لانطباقها وفيه نظر لا يخفى وقد زعم الجبائي يعني انه يتخلل السكون
بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب الاعتماد المجتلب اعني الميل القسري
بما يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب
اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب
السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلكن
في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الحجر فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم
الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم ويحدث بعدها حركة
اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع احتج المانع اي القائلون بعدم لزوم سكون بين
الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم سقوط جبل عظيم
يعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب
بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الزمان ولهذا يكون حركة
الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق
بسوق القسر لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك ممنوع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبعيا وهو ظاهر

البطلان واما قسرا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى
السكون الى ان يغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحيان
والى حد بعد من المعاوق فقط قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروريا لحصول لم يمتنع
عليه كسر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او تتاليه تتالي الآنين امتنع كونه في زمان
ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في رفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام
الا بحسب الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف
الجبل الهابط بملاقاة الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل وسكونها يكون
قبل ملاقات الجبل فان قيل قد ثبت عندنا في الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم
الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف
الجبل مستبعد لا مستحيل المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك
في السفينة الى الصوب الذي تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين
متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى
يرى الشخص ساكنا في المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا
ويحمل هذا على سرعة الكوكب وبطئه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا
في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص
شرقا في سفينة تجري شمالا فيما تجري غربا وحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات
على حسب ما يقتضيه الحركات المبحث الثامن السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فبمعنى حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون
مستقرا في المكان الواحد واما في الكيفية فبمعنى حفظ النوع الحاصل له من الفعل من غير
تغير وكذا في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او
ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد
به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويتقيد بما من شانه ليخرج عدم حركة
الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام
التي يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة
والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقع في الماء السيال فانه

الاولى ان يقال الافلاك وكليات العناصر م

بس لمحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استمرار في مكان
واحد زمانا وقد سطر ثم انه تقابل الحركة لا حقيقي في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف
في انه اذا اعتبر تقابل الحركة في الوضع فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق
حد التقابل نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة مطلقا اعني الحركة فهو السكون في المنتهى او مطلقا
عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان مطلقا على السكون هو الحركة منه ومطلقا
عليه السكون هو الحركة اليه وما قال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا تقابله وان
الحركة تسعى الى السكون في المنتهى والسعي لا يصلح ان يقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني
فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة نفسها لا يعدها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون
ليس عدم اية حركة استعدادية والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان اول هو
عدم الحركة في المكان الذي يتأتى منه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان نفسه فكل حركة
عند الحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عدم السلب اي لا تحرك في شيء من الامكنة
مقابل الحركة في مكان ما وبتصادق السكون لتضاد ما فانه اذا لم يكن ساكنا كان و
المكان والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه ويكون اي السكون طبعيا
كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او ارتكابا كوقوف الطير في الهواء
والطبعي لا يستلزم مقارنة امر غير الطبع كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي
وطبعه لم يكن له بد من موضع معين ولا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب او امانع حس
البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابع فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبع
والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط وانما الارادة قد
تمسك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما تصير تمام علة السكون عند عدم
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت بعلل متعددة والصعب جاز اجتماع علل متعددة على حركة واحدة
كما في الحجر المرمى الى فوق وظاهر ان ليست من المركب في شيء وانما هو استطراد الفصل السادس
الاضافة التي هو احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا مع النسبة الى
اخرى معقولة بالعكس الى الاول ومن ثم سمي مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضهما
مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان ليس المعروض لاضافة مضافا مشهوريا فخلاف المشهور ثم
قد يطلق عليه لفظ المضاف يعني انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء يتكلمون في هذا الباب

اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في ما حق النظر على الحركات اسهل وضمروا المضاف
على ما سلم الجميع والمشهوري ما يكون ماهيته معقولة بالعكاس الى الغير وارتكبوا بالغير امرا آخر
يكون ماهيته معقولة بالعكاس الى الاول وهذا معنى تكرار النسبة فيخرج ساير الاعراض النسبية
ومعنى تعقل ماهيته بالعكاس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا
لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله مسلزما وسبقا لتعقل شيء آخر كالملزوم
البين اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم اضافيا مسلزما لتعقل
الملزومات وما ذكره في المواقف من ان ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالعكاس الى الغير انه يلزم
من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم
على ان دلك اشارة لا الى الغير يعني ان اللوازم البينة من فصل العوالي يلزم من تعقل الملزوم
تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا وهذا اي الذي ذكرنا من معنى تكرار النسبة هو
معنى وجوب الانعكاس اي تحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما
يقال الاب ابو الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الجهة لم يصح الانعكاس
كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن كذلك انسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان ابن اب
وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فما كان بحسب ذاته وضعته وضعت
بازائه ثبتت الاضافة واذا ارتفعته ووضعت بازائه لم يصح الاضافة فهو الذي اليه الاضافة
مثلا اذا اعتبرت مع الابن السبوع مع سائر الصفات لم اجد كان الاب مضافا اليه
واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم يصح الاضافة ثم الانعكاس قد لا يسري الى اعتبار
حرف السنة كالعظيم والصغير وقد يسري اما على التساوي في الجاسي كقولنا العبد عبد للملوك
والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا
وعدم الاطلاق انما هو حيث يكون للمضاف عارضا مضاف لفظ موضوع وفيه نظر
والسبب ان السنة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجاسي كالاخوة وقد تكون
متخالفة كالابوة والبنوة والاحلاف قد تكون محدودة كما في الصغر والكبر وقد لا تكون
كما في العالم والناقص والكبر على المضافين قد لا يشعر الى حرف سبة وكل حيث تكون لكل منهما
لفظ موضوع يدل عليه فيصح دعوى الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه وكل
وقد يشعر وكل حيث سمي يلزم الدلالة على المضاف اليه مثل صاحب الطير وعبر عنه بذي الجناح

او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يستتبع حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية الى الادراكي والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية فقد لا
يقتضي اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان كلا من الاتصافين لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما
قال ابن سينا يكاد يكون المضاف منحصرا في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كالضعف واما من القوة مثل القاهر
والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه
ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم
والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الانضباط يتعذر او يتعسر هذا عبارته وقد يقال في المواقف
هكذا انكار الاضافة ينحصر في اقسام من المعادلة كالغالب والقاهر والمانع والفعل والانفعال كالقاطع
والكاسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة ويعرض الاضافة
لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب في الكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا ويخصصها يكون بالاضافة الى الموضوع يريد ان
الاضافة ليس لها وجود مستقل بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء ويخصصها يخصص هذا
اللحوق وهذا معنى تنوع الاضافة ويخصصها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيف وهي نوع من المضاف
المتشخص واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة
ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له النسبة واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية
له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصر المقولات بل كان كل شيء من العرض مقولة
ويتكافؤ الطرفان يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على
الاطلاق والضعف الذي هو مبدأ العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا
كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج
كان في الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا
التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي المتقدم والمتاخر وهما معا في الذهن
وانما الافتراق بين الذاتين وذات المتضايفين يوصف كل منهما دون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما

بدون

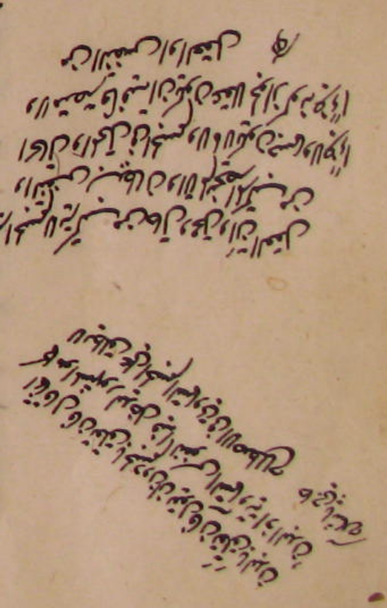
بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الحاصل
هذا ايضا ان ما ذكروه وان كان مشعرا بان الاضافة قد يوجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة
في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها
بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق لزم الدور ولا حاجة الى ما قال من
انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها
وحالها متصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة فخصوصيته يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد مراتب
لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية والجواب عن الوجوه الثلاثة بان اللازم
المذكور انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون المستدل هذا
لا وجود بعض الاضافات كذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي
هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كلي لافراد الاضافة طرا واحدا فلا يخلف افراده
بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طريقه منع لامتناع وجود بعض الانواع منها دون البعض
وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو
سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا
والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي
وجود الفوقية والعمى ثم المشهور عن الشيخ معنا على ما ذكروا من ان الاضافات
لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لموضوعاتها كانت تابعة لها في الاحكام فلا يلزم
الاستقلال وما ذكره ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اولا بالذات لاستقلال بل
انه قال كان الحار ضد البارد فكذا الاحر للابرد لا انه لو لم يكن الاضافة تابعة لموضوعها في هذا
الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتج عليه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان لو صدق المتضاد
شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير
متضايف يدل على ان التضايف لا استقلال له لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر

والاين ضد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يعقل ان الشيء الذي لا يضاف فيه
هو موضوع الاحمر و الابيض اعني الجسم لا باعتبار التضاد او التضايف نعم يعرض فيما نحن على
الموضوع كالحار و البارد و الاحمر و الابيض فيكون من موضوع وصف التضاد او التضايف له
موضوعا لهما من الحار والبارد وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما دون الآخر ولو في التضايف

وما تقرر آنفا اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لموضوعاتها وقولهم ان تنوع
الموضوعات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في مواضع الاين من الساكن
تارة الانسان وتارة الساكن   ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان
نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون بوقوع الشيء فيه وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي
هو الآن فان كثيرا ما يُسأل عنه بمتى وقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان
قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول
على التدريج كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون
ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على سبيل استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن
الذي هو طرف حصوله كالسكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما
بين طرفيها   وبهذا يصح ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف الزمان
بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا تحقق له
الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه والاتصاف بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا
لو وجد الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه للسكون اللاتي آن يلزم تتالي
الآنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليعرض الآن زمانيا
بل يعني انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون العدم حاصلا فيه على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام
في حدوث العدم وهو آني وكون هذا الآن مغايرا للآن الوجودي ضروري   ثم المتى كما الاين حقيقي وهو
كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف
في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يقع اشياء كثيرة ما لكون في زمان
معين بخلاف الاين وهو ظاهر   ومنها الوضع وهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث يخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى الاشياء
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب

كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير بالانتكاس قعودا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون
له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فباعتباريه
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان
ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع
واحد بينهما غاية الخلاف ويعقل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع

ومنها له ويسمى الملك والجدة وهو النسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم
ويكون طبيعيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة
للشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد كما
ان مثلا انا لا اعرف معنى المقولة حق المعرفة لان قولنا كم او كيف او اين او مضاف كقولنا له
اين او له جوهر حاصر لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للاناء شراب
يقع عليها بعضا لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان احصل مثلا ان مقولة له تدل على نسبة
الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا النوع من التقدم عدلوا الى مقولا
وان كان بالتشكيك يزول   ومنها ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره على الاتصال غير قار كالحال
الذي للمتسخن ما دام يتسخن وان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام
يسخن واما الحال الحاصل للمتسخن بعد الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للمتسخن وكالسخونة
التي حصلت للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقطع والقيام الحاصل للانسان فليس من
هذا القبيل وان كان قد يسمى انفعالا او انفعالات من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك
الحال الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده كقوة النار يسمى احراقا ويحكي في كل من المقولتين التضاد
فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويعقلان الشدة والضعف فان تسخين النار
اشد من تسخين الحجارة والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسود له
الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر وقد عرفت الكلام وجه من الحصول الى ان
ثبوت ما بين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر وتاثير
لتقرر وان امتناع كون التاثير نفس الاثر على ما عرفته من الاعيان الخارجية ويلزم التسلسل الى
وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل
تاثير والجار صح لا بدا اعني الذي لا يعتبر الى زمان من قبيل ان ينفعل وكل تاثير وحصول الذي هو من قبيل ان يفعل



وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال
الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل ومن ثم فسر الفارابي ان يفعل بالتسخين والتبريد وان ينفعل
بالتسخن والتبرد وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتسخن ويتبرد وانواع هذا الجنس مع انواع
الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة
وحقيقة ان ينفعل هو تغير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين
على الاتصال فالتكون كابتداء البيت قليلا قليلا وشيئا فشيئا وجزءا جزءا على الاتصال الى
ان يحصل البيت وعلى هذا فقس البواقي وان يفعل هو ان يفعل الفاعل بالاتصال على النسب التي
يحدث فيما يتسخن ان ينفعل من سخنه الى جزء من الحرارة لما سخنه الى جزء آخر على الاتصال وانواعه
على عدد انواع ان ينفعل فان لكل تغير وحركة فاعلا يغير ويحرك كالتكوين للتكون والافساد للفساد
وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا فقس المضاد وكلما ان ينهدم
مضاد لان يبني وان يتسخن لان يتبرد لكن ان الهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى
هذا فقس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد
يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك
غير مستقر من حيث هي كذلك فلفظا ان ينفعل وان يفعل يخصوصان بذلك

المقصد الرابع

في الجوهر وفيه تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة وقسمة
وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما القسمة فعلى رأي المتكلمين
هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد
وعلى رأي المثبتين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك
طرق مبناها على ما يذكرون من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة
الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا
في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو
الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان
الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله
ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا
فيه او محلا له او مركبا منهما لانه ما لا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا

المقصد الرابع

[illegible]

للابعاد

٩٧
١٣٧

للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن
جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا
فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او
دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة
كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة ما لا يكون باعتبار وحدته للمركب
وجوده بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب ما هو بالفعل لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم الحال
في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة اي ما لم تكن مركبة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية
فمحلها الجسم بعينه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصور النوعية
وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجيء ان محلها
ايضا هي الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبتون جوهرا
جوهرا حالا هو الصورة وآخر محلا هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاقسام
المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل
تنبيه قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة
وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وان جاز كونه محلا للعرض
بناء على الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما
في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل
استناد العرض الى محل يقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا
فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة بين العرض
والمحل الاول الذي يتصف به كاسناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم اسناده
الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا وقد يتوهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم
للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد يتوهم
ذلك بحيثيات الجواهر دون كلياتها بان يحصل احدهما انما هو في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات

لما لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ولقد
الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما
يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذواتها بحيث
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وصفاتها فهي من قبيل الاعراض
لكونها لا الجواهر الكلية   واما المقالة الاولى للحكماء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا
ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن
لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى
اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند الجمهور من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تقيد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فقط كان الجسم هو المجموع لا كل واحد
منهما كما زعم القاضي تمسكا بان جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومنع الصغرى على امتناع
قيام التأليف بالمحلين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف
والجواب ان التأليف معنى نسبي يصح اسناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من حيث
ولا كل واحد فيكون مؤلفا مع الغير كما قال في المتن الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمؤلف
هو المركب الذي لا نسبة بين الاجزاء فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر الوسط
فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير للمعنى اللغوي المشهور بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب
عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان
لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول
الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما قاله المعتزلة ام لا بل الجسم
هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن لم يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو راي المعتزلة بل لكل
جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لا كما توهمه من ان الجزء بمنزلة المادة وان التأليف بمنزلة الصورة وفيه
نظر لان جمهور اصحابنا ايضا قائلون به فيكون جسما وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع
بينه وبين المعتزلة فيتجه انهم قائلون بالتأليف ونفيه الاكثر لان القاضي يقول
بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين   وعند المعتزلة المشهور بينهم في تعريف
الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبني كونها خاصة
على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر

الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يضره
كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج بل يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون
الطول له لا بمعنى المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابعاد اجزاؤه
واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول
فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع وجوده
من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليس بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم
فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا
فيزول كل منهما من كل ابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم انتفاء الخط والسطح بالفعل بالتزام
عدم استلزام اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها
ومنع خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت
له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد
وهي لازمة وانما الزوال للمخصوصات فان قيل على حد يوقف المعاد فالطويل خاصة
للجسم وعلى بعد بيانها فالجوهر الطويل فلا حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان
كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير
متناهية وعند الجبائي اقل ما يتألف منه الجسم ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك
وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجعل احدهما
في سمت احد جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يوضع الثلثة على وضع المثلث والرابع
على ملتقاها ليحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام كما لا يخفى
وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون
تركب اجزائه على سمت فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون
واسطة بين الجسم والجوهر الفرد فوجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق   والفلاسفة
التعريف المذكور هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد عليه ما مر انه لا بد من ذكر
الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود
حتى قالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم
قيد المتقاطعة على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى

الكثرة
الفساد
من جهة ان
فيه تجزئة
من جهتين
المخالفة
لكلام القاضي

اي وعندهم [illegible] الجوهرين [illegible] المعتزلة [illegible] عندهم بل لا [illegible] الاكثر والثلثة

[illegible]

احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان ان تكونا متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا
فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا
فرضنا في الجسم بعداً كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما
بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد
فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد
على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كيف اتفق لا على هذا الوجه كما ذكر المواقف ان الجوهر القابل
للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه كما هو السطح ينبغي ان يكون شانه
لا يصح التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد
شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اي
على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يثبتونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح
وهو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح انه لا يبقى القابل للابعاد شاملا
لغير خاصة بالجسم صالحا في معرض الفصل بصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم
لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها
من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وتنقص بالتخلخل
والتكاثف ولانه قد يتشكل الجسم بهيئة خالية عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه وعن الخطوط وحده
ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل يجوز انفكاكه
كما في المجردات تستحيل فرض الابعاد وعن ان اتصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر
انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وقد يذكر وان المراد بهذا الامكان
هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة
كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد
تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية
فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا
فيه هو التعليمي له ابعاد [illegible] هي اجزاؤه لا الخطوط اذ لو كانت هي بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل
وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل لا يلحقه التبدل والتغير
اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك فان

متقاطعة على الزوايا القائمة لم يبق القابل لها بحسب مفهومه متناول السطح وان كان هو خارجا عن قيد الجوهر في الاول بخلاف المعنى الاول للاحتراز فانه غير خارج عن التوهم على وانما المذكور ثابت بل تخرج به ح

حيث انبطلا في الافلاك والعنصريات وفيه تامل لانها بهذا المعنى ثابتة للكرة المصمتة الساكنة

الجوهر عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح التي لا توجد في الكرة الا والخطوط
التي هي النهايات حيث تعرضها على الجسم المربع المتساوي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع
على زوايا قائمة والظاهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق
وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي الا الانفصال الذي هو انما يتصف بالقوة لكن معا بلا
انه يلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق
ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن
شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تلك النهايتين وقد يكون البعد خطا ولا خطا وافا وصف
خطين متقابلين منهما بعد خطي ولا سطحي لكن البعد الخطي طول والسطحي عرض وعلى الحقيقة بين
الطول والخط وبين العرض والسطح اختلاف لوجود الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول
وسطح بلا عرض   والمراد حصول اعتبارها اولا الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد
الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الواحد
ما يصل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه يحتاج للمتصف بحث لا يرد الاعتراض بالبعض الذي
هو جوهر يصح جعل الابعاد الثلثة المتقاطعة فيه الا في الامر الوهم خارج بقيد الجوهرية و
اي حاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير وقيل
اعترض عليه ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غاية ان قبولها للابعاد يكون
مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل بل نوع يجعلونها
من انها مبدا الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير
وجوابه انا اخص الهيولى بقبول هو الصورة لا الاعراض من الكم الكيف وغيرها كما [illegible] صرحوا
بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانما امتداد جوهري [illegible] قبول الامتدادات العرضية
على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل في هذا الاعتراض بالنسبة
الى الصورة اوجه   وكلامهم مشعر بان الظاهر ان التعريف المذكور رسم باعتبار الخاصة المركبة
اذ على تقدير صحة الجوهر فالقابل للابعاد اعم من وجه ولا كذلك حال الفصل وهذا انما يتم على
ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ما هو اعتبار به وايضا تحصل حقيقة الجسمية بالابعاد
الموصوفة غير معقول فاما الحكم بان مركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر
وقابل الابعاد ليكون التعريف حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء

قوله ولا يجوز جواب دخل مقدر وهو ان يقال في جوابه ان القابل هي الاجزاء ان يكون هو المجموع لا الهيولى بشرط الصورة

لتصادقهما في الجسم وصدق الجوهر بدون القابل في المجردات وصدق القابل بدون الجوهر في التعليمي

هذا مع ما تقدم لصاحب المحاكمات

بالفعل لازمة كالافلاك الخ لكنه لم يجز عليه بل صرح بان الظاهر ان المراد بالابعاد الخطوط المتوهمة وليست بالفعل في موضع فتامل

[illegible]

العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه يعترف في ان هذا حد او رسم وابطل الامام
كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه معتبر بالوجود
لا في الموضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا
في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال
جنس الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم واللون
ونحو ذلك للماهية الحقيقية ومنها انه لو كان جنسا لما ادركنا تمام ماهية لانا لا نعقل على ما هو شأن الانواع
الانواع المندرجة تحت جنس بكل الفصول اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل
واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم
كون العرض محمولا على الجوهر بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع واما الثاني فلان معنى
القابلية امكان العرض وصحته وهو ذلك من الاعتبارات التي لا تحقق لها في الخارج والا لزم محل قابل عرضا له ليس
الكل الذي هو بعد دون الجوهر فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة
توقف تحقق كل قابلية على محلها الذي شأنه ذلك وهو باطل بالاتفاق حينئذ وعلى السلسلة المحصورة التي هي حاصل
ما هو القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الجوهر بمعنى الموجود لا في الموضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية
وعدم صحته العارض لا يستلزم عدم صحته المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى
فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل
ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شأنه القبول كالناطق فان معنى الجوهر الذي من شأنه
النطق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه
بحسب الخارج وجزء بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العرض جنسا او فصلا
للماهية الحقيقية وقد اورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا

المبحث الثاني في ضبط مذاهب القوم في حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتالف من اجسام
مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهية او لا فالاول احد مذهبي المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع
مذهب محمد الشهرستاني لكن لما صعب عليه ان لا يكون جميع انقساماته بالفعل احتمل ان يكون بعضها
كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون
الفعلية فلذا جعل الاقسام خمسة واما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة

من

كلامه في المواقف كثير الجدوى على ما ذكره الشارح رح المحقق رح فليطالع من اراده ثمه ه

[illegible]

من النقاط التي هي جواهر فردة ثانيها قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث
لا يتالف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقا
منهم من جعل قبول الانقسام معنى الهيولى ومنهم من منع ذلك وثالثها ما نسب الى النظام ورابعها ما نقل
من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك
ضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم الاول للمتكلمين انه من الجواهر
الفردة المتناهية العدد والثاني لمن من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة والثالث
للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته
ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الاوائل وكانه وقع اتفاق
الفرق على ثبوت مادة سواء ان يحلها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى
من حيث قبول المقادير مادة وهيولى وللمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يقوم
بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة ويحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند
المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند
المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة تقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو
الهيولى   المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات
ان انقسام قبول الانقسام مستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام ان كل جسم هو قابل للانقسام
وفاقا وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل بوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما
بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة للانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها
سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل ذاتية سواء
جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال ضرورة انبثاث الحال في كل جزء من المحل الى الآخر واجيب بان الوحدة من
الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي ينقسم بانقسام المحل الثاني
انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتعين اجزائه اعداما له ضرورة انه لهوية الواحدة
واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل بالقطع بان سوق البعوضة البحر باسره ليس اعداما
له واحداثا لبحرين آخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا اعدام
والاعدام عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء مع قطع اعتبار الاتصال فليس الشيء

عند الاشراقيين لم يثبت الا الصورة اعني الجوهر المتصل المتفرد الحال
وهو الجسم عندهم لكون ذاته قابل الطرفان الاتصال والانفصال
مع بقائه في حالتين فذاته لكونه من حيث صورة وذاته
يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية
التي بها الانواع الاجسام يسمى هيولى ه

ومع ذلك فالتاليف ليس جزءا من الجسم عند الجمهور ١٢

فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ارتفع الوحدة ه

زوال بحر ولا صدور بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون
باقيا عند تحققه سواء نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت
واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك بطل ما مر السلطان المستقيم بان ما هو محل لهذه الصورة
غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام
الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة احتياج العالم مع المقبول ولا يحصل الامان بقاء المادة
بعد الانقسام ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث ان الاقسام لو لم تكن
حاصلة بالفعل متميزا بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع
النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن
الذي هو مقطع الربع وكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام
وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام
وكذا اسقاطها فان المدعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام يمتاز بالفعل
عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا لو فرض السائل وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الوهمية
بالصفات المختلفة كالضوء والظلام في الغير منفصلا على الاعتبار لانحلال الانقسامات عندهم غير متناهية
وهو يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها الا انا نقول انما
ذلك فيما هو غير متناهية بحسب الكمية المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل للانقسامات
غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت تلك الاقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك لانه ليس معنى قبول
الجسم للانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي
الانقسام الى حد لا يمكن الانقسام كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون
قادرا على ازيد منه فظهر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية الباري تعالى للاشياء وعلى
ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل
اللهم الا انه يتم به المطلوب
الطريق الثاني للمتكلمين اثبات جسم جوهري في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما
ولا فرضا والفرق بينها ان القطع يحتاج الى الة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق
بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي انما يراد به ما يكون بقوة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى
الجسدية ولا يقدر على تقديرات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى
الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهية
اي بالقضايا الكلية م

وثانيها ان يجعل اعتراضا ومنعا بلا التفات الى اثبات المطلوب ٥

[illegible]

وغير

وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفي
لدفع ما ادعاه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها
الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع
باقيا هذا خلف الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لكان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما
حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية فلم يكن بينهما تفاضل فهو معنى
التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدم الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية
العدد وهو غير محال والمحال استواؤهما مقدارا بينهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء
يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون
مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا
الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة
قابلا للانقسام الى غير النهاية الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما مساوية
لما في الاخر وامكن ان يحصل من الخردلة صفائح تعم وجهي السماء بل اجزاء لم الوجهين وملاء
ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما مضى من ان ليس معنى قبول الانقسامات
الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية
لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول الانقسام
لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الحركة غير متناهي المقدار لتالفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها
ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات
متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي
منها ليس بموجود الان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون
بتمامه حاضرا هذا خلف او يقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف
واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها ينطبق على جزء منها ثبت في المسافة
منطبق ح

هذا الوجه يدل على جواز وجود الجزء لا على وقوعه بالفعل
فضلا عن تركب الجسم منه على انه يثبت بما يعمل على انه يحتاج
على الادلة الهندسية القطعية النافية له ويبطل دعوى
نفي القدرة واستواء نسبة الى الاجتماع والافتراق
بلا ادلة ثابتة فتامل منه

الاول

ذلك اذا ادعى وجود الافراد بالفعل اما اذا
الشيء بحد ذاته بالعرض فيه الا ما يعلو دعوى ان
اجزاء كل منهما غير متناهية العدد بحسب الفرض فالمقصود ان
من دون القول استواء المقدار كالسوات والتفاوت
بين الجسمين بالعظم والصغر
منه

وجه قوله بعد تسليم البطلان ان يقال ان
استبعاده جدا لا يفيد في المباحث العقلية
ودعوى الضرورة في امثاله لا تسمع منه

الثالث

جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولت اثبات ما هو المقصود قلنا ان الحاصل يحصل بعد انعدامه جزء آخر حاصل غير منقسم فيكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر منها حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى وهكذا البيان قلنا ابطاله عليه وقد سمعناه في ذلك الزمان لان عدم الاستقرار فيه للمرجح كانه نفس ماهيته لا نسلم فيه ما سوى في الحركة من محل سكون او لزوم وقوع الجزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستواء الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الا جزءا من الزمان فيجعلون الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها
اي حال الحركة والمسافة
ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها مشار اليها بتماس الخطوط وتماسها بالعدم البحت محال ولانها ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية بانها هنالك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو راي المتكلمين او عرضا وحينئذ لا بد من جوهر محل هو لها بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزنا ومن كل الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فثبت ان ما كان محلا للنقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب لكنا انما اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان من سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا دحرجناها تلك الكرة على ذلك السطح لزم كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وهو المقصود والقول بامتناع الكرة ما او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقولهم ثم الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه بعينه بجزء لا ينقسم ثم لو امر عليه الى الجانب الآخر ظهر بالضرورة من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه طرف المستقيم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يكون من الزوايا فبالضرورة لا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه ومحل الامر الغير المنقسم اما جوهر وهو المطلوب او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الى الاقسام المحل الحسي لكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة

[illegible]

او تمام

والسطح

والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالوهم مخالف لقواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل واحتج ايضا القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية بعد القول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعترض على هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان ما ويقرر بان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا الى ما لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذه الوجوه انما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما القول
مع ثبوت الجزء
بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يحصل المركب منها طولا وعرضا وعمقا معا في الاقطار الثلثة متقاطعة امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما متناهي اجزائه ثم لما حاولنا بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بها يكون الحجم والمقدار ازديادا او انتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
اي بوجه
الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فهو جواهر غير متناهية فلا يفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الى منتهى لما كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان

فيه نظر لانه ذكر من قبل ان المحور
خط بالفعل فتناقض م

قوله فلا يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم
غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في
ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية فلا يلزم
شيء من المحالات المذكورة الا اذا تبين
ان عدد الامتدادات في ذلك الجسم
متناه فلا يتصور لا تناهي اجزائه الا اذا
كان شيء من امتداداته غير متناهي الاجزاء
وح يلزم فيه المحالات المذكورة
من خط رحمه الله
شرح

يكون غير متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاتناهي الاجزاء في التفصي
عن صعوبة زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد
الجزئين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء
فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء
من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يتحرك المتحرك جزءا
من المسافة ويحصل في جزء آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة
من غير ملاقاة ما للاجزاء وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما ولحوق السريع البطيء وكلا الامرين
باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله نفي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها حصول
لا قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها وفي الشواهد الحسية ابطالها انا اذا مددنا القلم فيحصل خطا اسود من غير
ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تتمايز عند الحس
لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يغلب الحس
بالبيض ثم قد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر ينبغي ان تتلاقى الاجزاء بكلية الجزء الآخر بحيث
اي بالتمام
يصير حجمهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وهي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة
بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل منها حجم ومقدار وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر
اي لا بالتمام م
وذلك بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالوهم مع بقاء الاشكال
بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتألف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه
سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى وذهب الى الحكم بان كل جسم هو قابل للانقسام لا الى
نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزم القول بلاتناهي الاجزاء
فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك الرحى
اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة
ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا انها عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما اخترناه من كتبهم
ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا مدخل لها في صنعة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة ونحوها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة
ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح

اضافة بادني ملابسة اي اعتقاد اهل الكلام بان يقولوا يلزم تفكك الرحى م

فجسم لطيف مشتبك واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل من الاعراض الا ان الجسم عند ضرار
ابن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاصم جواهر مجتمعة كلها تلك الاعراض فما وقع
في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام وانما بني ليس على ما ينبغي والصواب مكان
النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد
الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان
يسميها جواهر بل اجساما فهو وافق النجاري في المعنى وخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض
لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به وقولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة
فلا يكون جواهر ربما لا ينتظم على راي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم
مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم يكن مماثلة لجواهر الآخر كالحلاوة او الحرارة
مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء
الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتاتى على مذهب المعترض حتى لو قصد
الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة
الى ارادة الفاعل المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكره في المواقف من انه
لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف
عائدا اليها ولا ادري كيف قيل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة القول بعدم بقاء
الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا
القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك قلنا ان الاعراض لا تبقى والجواهر
اي في هذا الاعتراض
باقية يعني لو لم يكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة
من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول
والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة
وقطع ما لا يتناهى محال اجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان
غير متناهي الاجزاء لينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم
عدم تناهي الزمان لانا نجد كلا من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي
وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه
مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى لكن لما كان كلا من الحركة

رد [illegible]

[illegible]

والزمان الممدود من انصاف قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد منه شيئا فشيئا من بدايته الى
نهاية فانساع كونه غير منتهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام
الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على ما مر فان مثل هذا ليس تشبيه لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان
المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان مما لا امتداد له طولا صح كالحركة والزمان فى عالم الظهور
بين حال الجسم واما الفلاسفة فيريدون ابطال الجزء الذى لا يتجزى على كثرة ما لوح الى عدة
اصول سنوع على كل منها وجوه من الاستدلال مختلف بعد الطرق فاسندى عنوان كل منها الى وجه
الضعف وموارد المنع منها ما بنى على ان تعدد جهات الشىء وتمايزه يستلزم الانقسام فى ذاته ومنها
وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المحل الذى لا ينقسم فاما ان يتعدد جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه
واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم
انقسامه على تقدير عدم انقسامه هو محال انه الاصغر حجما اى جزءا فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد
حجم الجرمين على حيز الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم ولا بالكلية
بل بشىء دون شىء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا اجتمعت ثلثة اجزاء على الترتيب
بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الاخرين عن التلاقى والتماس فيكون
وجه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الاخر فيستلزم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجوهر
حجم ومقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع اما ان يوضع صفحة من اجزاء لا يتجزى بحيث يكون
لها طول وعرض فقط فاشرقت عليها الشمس فالطرف الذى يكون وجهه المقابل للشمس مضيئا غير الوجه الاخر
فينقسم الخامس انه لو وضع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسام الملتقى اما الملاقاة فلان
التماس بينه وبين كل منهما اما ان يكون بالبعض اى يكون شىء منها مماسا لشىء من هذا وشىء لاخر
مماسا لشىء من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان محله لا على الملتقى واما بيان صحة اللزوم فهو جواز
الاول ان يوضع الجزء على الملتقى وعدم مناقضة ولا تمنع الشخان ان يتحرك من جزء الى اخر فان شغافه بالحركة انما يكون
عند كونه على الملتقى لا على الاول كذلم ابتداء الحركة ولا على الثانى اذ قد انقطعت الثالث ان نفرض خطا
من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم يفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط حركة
على السواء مع اتفاق فى الابتداء اى يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون
ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث حين يكون الفوقانى فوق الملتقى
والتحتانى تحته الرابع ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة

واما الفلاسفة

[illegible]

على السواء الى جهة الانتقاء فبالضرورة يكون تلاقيهما فى وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون
هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد
على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة الموجبة للمحال وانما يكفى فى بعض
كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لا ينقسم
بالفعل فرجوع الى مذهب ديمقراطيس ومنها اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء الذى لا يتجزى
ما بنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة
اما لكونه مستحيلا فى نفسه لما ذكر عليه من الدليل واما الاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك
اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام كالحجر فلحفظ نم الثبات ماهو وتخلف المعلول عن العلة او دفعة
بدونها حينا كما بيان ذلك انا نجد المتواضعين فى الاصول والفكر قد يتساويان فى المسافة
فنحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء
لا يتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطىء جزءا ايضا فيتساويان او اكثر فاسرع او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند
المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء
كتفكك اجزاء الجسم الذى هو فى غاية الشدة والاستحكام كالحجر او الذى لو تفكك اجزاؤه لتناثرت
كالزجاج او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذى
ويلزم منه جمع من العقلاء لما امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس
مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل
الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة يشد عليها طرف حبل طوله
خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر لو شددنا كلابا وعلى طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا
وارسلناه فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرف المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى
رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما
الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب هى تمام علة
حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة
ومنها اى من تلك الطرق ما بنى على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء
الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كان وضع هذا الطريق كثيرة

وهو حركة الدلو بدون علته التامة
وهى انما تتم مع حركة الكلاب
التى هى جزء من علة حركة الدلو وقد
فرض تخلل السكون فى الكلاب تأمل
ه

جدا ولهذا كثر عدد منها الاول انه يمكن ان نعمل على كل خط مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور
ذلك في الخط المركب من جزئين الا ان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد قلتم انه يوجب انقسامه
الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو على ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل
خط فانه يمكن تنصيفه فالمركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد
بين ذلك في الهندسة بان نعمل على كل الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم ننصف الزاوية التي
يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين تنصيف الزاوية بان نجعل خطاها
متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط فيكون وترا لها ونعمل عليه من الطرف الآخر مثلثا متساوي
الاضلاع ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الآخر مارا بالخط الذي هو
وتر لهما فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان نرسم بعده دائرتين
يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منهما فتتقاطعان لا محالة فنخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة
تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين
هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما سيجيء الرابع ان كلا من الدائرة و
الكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نثبت احد
طرفيه وندير حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير
حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة
الى المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط
من الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير يحيط بجسم
في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى كل السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او
السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى
اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا
فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فيتساوى محيطا
الدائرة اعني المقعر وظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فالبرهان ما في شكل السلم
تساوي جميع الدوائر التي تحيط بها حتى التي بقدر الكرة وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام
وبطلانه ضروري وعلى الثاني يلزم الانقسام لان التفاوت بين الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن

المحط

المحيطات وتساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة ويحكم ان ما بازاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط لانه
لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء
غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وايضا فما بينها من الفرج ان لم يسع
كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه
واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي
اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم
تساويهما وكذا جميع ما يوازيها الى حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء
فيلزم انقسام الجزء اذ التقدير هذا وقد اشتهر انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح
القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا
خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط وتنصيف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان الموهوم فضلا عن
تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموهوم
[illegible] برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع
وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب
كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون
الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة
وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون
لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق الثاني نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا
فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس
من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما الثالث نفرض مربعا من اربعة خطوط
مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء
الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت
متلاقية كان القطر مساويا للضلع وبطل شكل العروس وان كان بينها فرج ولا يكون
الا اقل فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحماري
او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وانضمامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان تقع
الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض   ومنها اي من تلك الطرق ما بني على حدوث

[illegible]

ولا

اعلم ان العدد اذا ضرب في نفسه يقال للعدد في اصطلاح اهل الحساب جذر لما حصل من الضرب ويقال لما حصل مجذور ومربع ١٢

يعني كون تعقله قبل
ثبوت
تعقل الجسم بين الثبوت
له غير مفتقر الى البيان
شرط تعقل الماهية بحقيقتها
م

مى بصدد المنع ومن وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متعقلا
قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكر عند كثير من العقلاء وقد يقال ذلك انما هو في
الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فبشرط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الذي لم يعقل
يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كقوم السن وحده
الثاني لو وجد الجزء لكان ما تركب منه مشكلا ضرورة وكان مستديرا كرة او مضلعا لان المحيط به اما واحد
او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من خلل
فرج يكون كل منها اقل من الكرة وقد يعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء
الثالث لا شك ان كل جسم يقع ظله متصلة في وقت ما ثم يكون بالعرض ونصف ظله ظل نصفه فظل
الجسم الذي طوله جزء او جزءان يكون ضعفاله نصف موظل نصف ذلك الجسم نصف الجسم فينقسم الجزء ولقد
يمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف ثم انهم احتجوا ايضا الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس
وجمع من القدماء من ان ما شاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسائط على الاطلاق
بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية
وبها او بتسميتها اجساما لما تميز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء ونقول ان تلك الاجزاء
لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع اي حصل من اجتماعها
والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على
المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه لعارض يشخص او غيره من صورة نوعية
او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية
يجب فناؤها عند الانفصال وتجدد عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعل الطبيعة الماهية المشتركة من عللها
واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط
متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية انه لو ادعى مدع انها متحدة بالماهية
وانه لا يوجد جزءان متحدان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى
لكن لا خفاء في ان هذا احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا
ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع
المجموع اي القسمة الواردة على الجسم المفرد والافتراق فيه واضح وفي الطباع بقصد الصفة الفائضة
الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفي انواع القسمة بما يكون بحسب الفك

[illegible]

قوله او غيره من صورة نوعية فيه انه معنى قبول الانفكاك بالذات وامكانه انه بحسب صورته النوعية كذلك فلا معنى لاستناد المنع اليها لا يقال المانع الصورة النوعية بعينها الانفكاك لكل جزء لانا نقول المفروض التماثل تأمل
م

والقطع

المعتبرة بعد او اول
الحركة ما هي فيه وسكونه
بالذات لا بالوصف فلا تكون
شاملة لغير الحركة والسكون
م

والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد
والبياض او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان ادى
الى الافتراق فالاول والا فان كان في محض الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار محض الوهم
ظهر ان هذه اقسام ثلاثة والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم
الذي يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل
وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك السخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما
واحدا ولو كان كذلك لكانت المياه المتفرقة ما بين مساحة في الخارج بحسب هو اما المتحرك حدودها
ثم بعضه متصلة من بينها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال ان قاطيغورياس يحمل الساكن من الجسم
على محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرض لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال
وتميز في الخارج بل هي الفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي بالفرض اختصاص العرض
ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم بعضه لا كله مماس
بالماس حتى اذا زال ذلك الماس اعتراضه بما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال
بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأدي الى الافتراق يحمل على انه لا في
الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من ان انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان
ثم احتج المصنف على ما قال لما بطل كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما
لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في
نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال لبطلان الاولين على ما مر فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير
المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة
وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا ندرك في بادي
النظر من الجسم غير ما يعم الجوهر الذي له الامتدادات الثلاثة المتقاطعة في الجهات وليس خارجا
عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو
واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول
والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال معهما
وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال هو الصورة الجسمية

المثبتون لخ

وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هو امتداده لا بمعنى انعدام مقدار عنه وحدوث آخر ولا يعقل
حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعبرون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان أُخر عرضية اضافية
ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية
ككون الجسم بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي
الجسم والسطح لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم بمراتب نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو
العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى
الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال
بل تنعدم وتحدث هويتان اخريان مع القطع بانه بقي في حالة الاتصال والانفصال امر واحد
هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان آخران
او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان
فيصيرا جسما واحدا كالماء الجاري يجعل في الكيزان وما في الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في
الحالين هو المراد بالهيولى وهو مستعد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليتصف بان
الكثرة والانفصال بطلوع مقابلاته بحاله ولا كثير ومنفصل ليتصف بطريان الاتصال عليه بل هو في حد ذاته قابل
لحلول الصورة الاتصالية فيه والاتصالية وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية
الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول
ما يدرك من جوهر الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ان هنا جوهرا هو
شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع
في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل
يفتقر الى جزء آخر يسمونه محلا للاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية المعبر عنها بالمقادير
التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات
فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وقد ذكرنا من التقدير دفع لعدة اشكالات يوردونها في هذا
المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا معنى اضافيا
وهما عرضان متعاقبان على الجسم اذا لحقهما كانا عارضين له او صفتين وكذا هو وجوابه انا لا نعني بالاتصال

هذا

هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا
بعقل حقيقة الجسم بل بعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكر احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم مجموع
الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا ايضا ما نسبه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس
الامر لا متصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته [illegible] وهو الذي يثبت
بالبرهان لا بالحس فما ذكر لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية هي التي
يجعلونها صورة حالة في مادة بعين الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبول الانفصال بان ينعدم
ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلوها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزا بالذات
ويكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين
وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين ثم
انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بنفسها جوهرية مقابل حالة فيه وقد سبق ان الحال اسم اعم من القائم
به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنه بالهوية
الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل سبب الهيولى القابل
الاختصاص الباعث وموضع الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه
الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الا ان الانفصال ايضا عدم
لا محل له لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والزوال ليس بعدم
الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الثاني بل هو عدم اتصال الى اتصال
اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال ثانيا
والاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت الى مادة
اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا
بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك والحقيقة ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند
ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يرد عليه الاتصال والانفصال
وهو بعينه في الحالين فيصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض
الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر الرابع ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم
قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم
بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول اي جزءه الاتصالي وجوابه منع ذلك لو كان الاتصال جزءا لكن الجسم

الاتصالية

اي كونه قابلا له

[illegible]

قابلا للانفصال وقد علم بطلان اللازم او نقول لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال
جزءا او قد علمت لحقية الملزوم وهكذا في الجانب الآخر لان الاتصال مطلق بالاشتراك او المجاز
على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو
الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كمية عارضة له فان قلت الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال
ان كان هو الكل او لم يكن الحامل للانفصال هو الجسم لانعدامه فمبطل لو لكم في اثبات الهيولى لان
الجسم قابل للاتصال والانفصال لذاته وان كان هو العارض لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه
قابلا للانفصال لذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله
يزيلها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى
في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا
لا يضر المقصود بل يعضده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري وبطرو الزوال هو المعنى بالهيولى
ولو سلم فكما يشبه تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة يشبه تبدل الصور على جوهر باق هو
المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع وحدته يجمع اجزاءه بعضه بل ان فيه
جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له والاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة
المعرفة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مائية في اما عدم البقاء بتمام الماهية
واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال
الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان
تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين
فاما ان يكون مادة ما كانت لهما بذاتها حين ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم ان يكون
الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بالحجمين واما على وجه اما ان يكون المادتان
قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير
متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان لكل مادة حصة من
صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم اعداما له بالكلية لا يجد صورته
الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني كون المادة امرا قابلا للاتصال والانفصال
وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بعنف الوحدة لوحدة الاتصال والآن تتصف بالتعدد
لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها واحداث مادة اخرى كما في

بان يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا لكنه قابل فلم يكن جزءا ١٢ ه

من

من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كالشيء المتعدد وانما الوحدة له وكذا في الصورة
فما يعطى هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان المطلوب
ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك
او قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي المادة الخارجية وسيجيء جوابه في فروع الهيولى
وذهب الاشراقيون منهم قوم من الفلاسفة يتوسلون طريقة افلاطون وطائفة من الكشف والعيان
على طريقة ارسطو وما هو من البحث والبرهان فذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا تتوقف ذاته
بل يتبدل المقادير الوضعية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب الجسم في الجهات وتسمى طولا وعرضا وعمقا
مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا ينعدم عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب ابعاده المقادير
في الجهات حتى يزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الاتصال عبارة عن
زوال الانفصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعرض المقادير فلا يمتنع قبوله
اياه مع بقائه بذاته وهذا الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المشاركة في
الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي
بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع
المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث حلولها فيه صورا واعترضوا على
الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد و
الاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم وان اريد ما يسميه العقلاء
من هذه الالفاظ فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك
من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف
لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات
كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها امتدادا
معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل يعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير
والعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال اعني اتصال الاجزاء
الوضعية بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نسلم ان كل انفصال
والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم لانعدامه منه الا

امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فقد يؤدي
الى انتفائه بعد انتفاء الجسم حتى لو امكن زواله لادى بعدما الى عدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي
به الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نم انه عرض الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه
متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالصورة الاتصالية اي المتصل بالذات ونحو
ذلك من العبارات لا يفيد الا ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه
جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز
جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والاخر عرضي فان
فصل احدهما عن الاخر فقد وقع التفاصل الذي به التمايز لا في مادة وهو ممتنع اذ لا عرض بدون
الموضوع ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفصل بل تساويا
في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان تمايز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون
بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متمايزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل
الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير وقد يستدل اشارة الى معارضة
اوله ما للامام بعون انه لو وجد شيء للهيولى فاما ان يكون متحيزا او لا وكلاهما محال اما الثاني
فلامتناع حلول الجسمية المتحيزة بالجزء والحصة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض
الموجودات محلا للاجسام واما الاول فلان التحيز اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم
على الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يكفي
لا نفي الا اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان
يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يحتاج ما افتقر وهما فلا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقار هما
فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس
لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب
ان عدم كون التحيز بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار حلول
الجسمية فيها فيكون التحيز لها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه بمنزلة تحيز الشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا
فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما لانه لا نم ان ذلك
اخص صفات النفس ولو سلم فالتماثل لا يثبت وبالجملة لوازم الماهية لا يكفي لا نم لجواز ان
يكون ماهية الا العوارض

المبحث الرابع في تفاريع المذاهب في فروع القول

[illegible]

يكون

يكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة
بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون
منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء
على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه
امام الحرمين وقد سبق بيانها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته
اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم
وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل
يشبه الكرة لانتفاء المضلع باختلاف جوانبه وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل
المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه
بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانبه الستة ويتكثر
ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية وحد يحيط بها اما
واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا والجواب انه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى
غير نهاية فمسلم فلا يلزم احاطة حد به حتى يلزم الشكل وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء
لا جزء وراءه فممنوع بل هو عين النهاية اعني الجزء الذي ينتهي كل متناه ومنها انهم اتفقوا على انه
لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما
ضرورة وانكار ذلك على ما ينسب الى الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والحكي في كلام
المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس يعري
بعضه وكل جسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على
ان له حجما ما على ما في المواقف لا بمعنى الانتساب ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك
في الجسم الطبيعي لانه اسم لماله امتداد ومقدار ما يحيث له اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد
ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث يزداد بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور
في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واسحق ابو علي وابو هاشم
لا حظ له من المساحة وانما يحصل باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة
لانها اسم لتحيز الجوهر وحده الموجود له عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر

[illegible]

الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يسكن وفي انه هل يجوز ان يصير محل الحركة وفي انه كم يجوز ان يلتقي من الجواهر وفي انه يجوز ان يخلق الله تعالى علم الا اسراره وفي انه هل يجوز ان يخلق الله الكون والسكون محل الالوان وفي انه هل يجوز ان يخلق اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان نخبث كتابنا بالالتي القصور بايراد ما لا طائل فيه فنسأل الله سبحانه ان لا يحرمنا في نقض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه

واما القائلون ح ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والزموا القول بالخلاء ومنهم من جعلها في شكل مثلثات ومنهم من جعلها مربعات ومنهم من جعلها على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم جعلها الانواع الخمسة

ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهية واختلاف العوارض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء ومنهم من يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض من الاجزاء داخلة للاجسام ويتحقق اختلاف الحقيقة الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله

واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة حجته الاولى ثبوت هيولى لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات فذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا يختلف حتى يختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما تقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها لا لاستحالته من غير اعتبار المشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا تقبله لان لوازم الماهية لا تختلف ولا تتخلف وكيف وذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية الفلك جسمية لذاتها يحتمل الانفصال من حيث هي لذاتها وتكمل مادة او مقتضى لها طبيعة فلكية وتكون لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية الخارجية موجودة والطبيعة الفلكية موجودة ووجد انضمام تلك الطبيعة الفلكية اليها لما يتقدم الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي يتوهم فيه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا المقدار موجود والخط موجود الا ان الخطية ليست هي المقدار المحمول عليها فالجسمية مع كل شيء ليس شيئا منفردا موجودا موجودة فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصل حتى يوجد اما

مستورة

140

مستورة اما خطا او سطحا فان عقل اختلافا ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل الخلاف والكلام في انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف على ما وقع الحسم الذي يوجد افرادها لا يحصل الا باتصاف بمعنى من الفصول وهي الجسمية المحصلة في الخارج بحكم الحس واحتج الى بيان نوعيتها بالفعل ان احتياجها الى المادة لما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك ليتخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاجسام او ما يقابلها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية محصلة محصلها مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحرارة او عرضا عاما لطبيعيات كذلك كالوجود نعم لو بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يكون فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناعها منه ولا احتياجها في ذاتها الى المادة فيعتبر الماهية كانت يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفكاك بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيستلزم ولا احتياج لوجه المنع وقد يورد على الهيولى للاجسام ان كل جسم هو بالنظر الى ذاته واحد متصل ومقدار قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كما في الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا يعقل الاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يدفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا بمعنى الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها يستلزم قبوله وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر

الثاني من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان يوجد مجردة عن الصورة لانها اما ان يكون ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا مثل النقطة او ينقسم في جهة دون جهة مثل الخط او السطح وانما قلنا كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم يكن ذات وضع فلا

بل له تصير محلا للصورة في الجملة فبعد حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز اصلا
وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية
الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فينتقل
الكلام الى خصوصية تلك المطلوبة اعني الصورة النوعية دون سائر المطالب ثم في بعض هذا
الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كله ذلك النوع ولا بد البعض بهذا الجزء من الارض
مثلا من تخصيص لهذا الجزء من الارض وهو اذ ان يكون ذلك بسبب حصول سابقة مقتضية لهذا
الوضع المخصوص لهذا الجزء كما لو صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه يدل على سقوطه الى ان
يقع في حيز من الماء ثم الارض ويبقى لهذا بلا ميل وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها
من الصورة النوعية بل ما يقتضي النوع الجنس فلا بد البعض نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصورة والاوضاع بعدها للاختصاص عند التجسم ببعض
الاوضاع والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام
فلا يتأتى على اصول القائلين بالهيولى الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ولهم فيه بيان
ذلك من وجوه احدها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان
ما بالذات لا يزول وانما يستلزم قبول الانقسام لو هي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم
للمادة وهو الاول لانه يجوز ان لا يقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر
من خارج ولكن يمتنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة
مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما يجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل
الامتداد احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم
يكن لها دخل فيه فذلك اما ان يكون لنفس الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال
او لسبب ما حل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على انفصال وانفصال وعلى قبول
والانفصال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين منع احدهما منع لزوم الانفصال
فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها
مع ان احتمالها لها بالهيولى ان ريد امكان الانفصال الوهمي فمسلم لا مكان الانفكاكي
المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا
في المقصود لكن لا كلام في استقباحه من ارباب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة

في غاية الخفاء كما مر في الابعاد وثانيهما ان البعض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت
طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما
ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء بحيث صار ماء او نحو الانفعال كما في الشمعة
وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهان الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال وثانيهما
ان هذا مع كونه في غاية الظهور يرد الموهوم منه على استدراك لان امكان الانفصال لازم
قطعا فلا معنى لضم الانفعال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح
الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم
الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما عنينا بما اشرنا لزوم المحال على لزوم الانفصال
ولزوم الانفعال جميعا فان منع كلا اللزومين تداركنا بالالحاق بما هو لزوم الانفعال وهو كاف
في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض
بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا الاتحاد والتمايز والافتراق
والتنبيه على هذا المعنى يوضع الانفصال للاتصال والافتراق لا اتصال الاجسام بعضها
ببعض مع اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المعنى
بين الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة
ولما كان على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انه مبني على سبق المادة على امكان الاتصال و
الانفصال في الجسم بنفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين
الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية مما
لا يسمع بعد فلم لا يجوز الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف في المقدار والشكل الا عن
فاعلها في الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن البعض ايضا
بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لعلها مادة الاتصال والانفصال ومع
اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف الفاعل وان كان الفاعل واحدا
هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور
فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانفصال والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا
هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا
والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يدل على ان الجزء

اي منع لزوم الانفصال

وان امتنع كونه على مقدار الكل لامتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله والمخصوص بالشمس
مثلا في الشكل وانما المقدار مستطرد وجوابه ان الوجه منع لزوم كون الجزء على شكل الكل ح ع
امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مبنى عدم التعدد في العاقل والعالم
هو ان يكون تشكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في ان الجزء يمتنع ذلك   الرابع ذهب
امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى ما يحتاج الى بيان وذلك على وجه لا يرد وذلك ان الهيولى ما
تحتاج في بقائها الى صورة لا بعينها وتتشخص بالصور المتواردة كما يستحفظ سقف بدعائم يبدل الواحدة
ويقام اخرى مكانها ثم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجة كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى
المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة
علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل
اللاحقين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا العلة في الشيء
المعين ان يكون علة مبهمة لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون
فاعلا ومن ان الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها
ولانها تكون قابلة للصور بل مناسبة فلا يكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان اعتبر التهيؤ بالمعد
الاولوية لم يكن الهيولى الا قابلة والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احديهما
للاخرى ووجوب تقدم الصورة مع الهيولى من حيث هي صورة ما وعلى الهيولى من حيث هي صورة متشخصة
على وجه يندفع عنه ما يتجه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا اقصاه ولا عليك
فيه خبرا لا فوقه   الخامس من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صورة نوعية
هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك
والالتئام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن كل كما في الفلك وكالاختصاص
حالها بحسب طباعها بالاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك للجسمية المشتركة ولا للهيولى
القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام
فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة وجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل
الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وحصولها جوهرية موقوف على الاختصاص
بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور في اختصاص كل جسم
بالذي الصورة فوقه الامام بان اختصاص الجسم بتلك الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى

فاما ان يكون ذلك على طريق التسلسل وهو يستلزم استناد كل صورة الى صورة اخرى لا الى نهاية او على طريق
الدور بان يستند الصورة الى اعراض هي لها لولا الصورة سابقة عليها فيمتنع اصل الاحتياج لجواز ان يستند
كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق الدور ويمتنع مثله في الاعراض لانا نستند
الى مباد في موجودة في الاجسام تحفظها عند زوالها بالقسر كرجوع الماء المسخن بالنار بعد غيبوبتها باردا
فلولا ان في جسم الماء شيئا يحفظ البرد عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية
فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وبانها لا تنكسر كصور العناصر بعد انكسار صرافتها عند
الامتزاج ولا انكسار سوى الصورة لما سبق في بحث المزاج واعترض بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل
عرض كذلك اي يجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا يجوز ان يكون الاعراض الكذلك مستندة
الى امور محفوظة هي اعراض مستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كما في الصور ولهذا قال الامام في المباحث
لو ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الكيفيات والكيف وغيرها الى قوى
في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا دليل الا قوى عليه بل انما من قبيل الاعراض واي اصل اذ كلا
يمنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمنع تعاقب الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون
كل سابق معد اللاحق ويرجع اختلافاتها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد
يقال نحن نعلم بالضرورة ان هنا اثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها
الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الاثار ولا خفاء
في ان الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة بنوع نوع منها وكلها انما يكون باعتبار تلك
المبادي فيكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ورد بمنع ما يقال لم لا يجوز ان يكون
تلك الاثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض
الاجسام دون بعض ويكون اختلاف الاثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام
وقبولاتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقة الماء
والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة
النوعية ويرد عليه المقدمتين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الاثار صادرة عنها
وكون قبولاتها صفة الحقيقة وكذا الصورة الجسمية ايا لا ثم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا
في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بالجسم بل جسم سببه ليندفع ما يقال ان الجوهر
الحال في الجسم يتقوم به ما هو خارج عنه فلا يكون مقوما له معتبرا في علته او يكون جوهرا اخر حالا في مادة ملائمة

[illegible]

[illegible]

صورة ويكون الاحتياج متباينة وبين الاجزاء من الاختلاف ما اوجب آخر غير الحلول والحلول الى الباب
الصور الجوهرية سيما النوعية عسر وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع
الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية فاما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة
هو المادة ولا كذلك حالا اي الاول هو الصورة الجسمية ولو كان مختلفا بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة
النوعية وهكذا الى سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون
في مادته جواهر كثيرة من صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعية انسانية حالة فيه غير النفس الناطقة
الاربعة التي هي الدم والصفراء والبلغم والسوداء
المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء اي زحمة فلا ادري ما في اختلاف
انواع الجنس الواحد من صور مختلفة لكنه من باب الفصول المنقسم لانهم جعلوا الفصول للنوع
انواعا بسيطة من جنس الجوهر والمراد الى الخارج فلا يكون مادة ولا صورة كما في النفس الناطقة اللهم الا
بحد والسمعية ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طرازا عالم
الامر اي المجردات وكانه اراد انها الغاية فيها من الكمال واعدادها البدن لقبول تعلق النفس المجردة
بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر انه وجهها ذهني كالهيولى وعالم الهيئات
الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد وانما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده
بقوله تعالى ونزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس بعد ان
النفس مبدأ لوجودها   المبحث الخامس بعد النزاع من بيان حقيقة الجسم اصح ما بان الكلام
فيها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه
كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لاستواء نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز
على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
المعاد ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا اختصاص لبعضها بشيء من الكمال وانما اختلاف الاجسام بالحقيقة من قبيل عرض
الاعراض والحاصلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متماثلة ومختلفة في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات
النفس بان الجسم يشتمل الفلكي والعنصري بما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام
يلتبس بعضها ببعض على تقدير التساوي في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف
ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة

فان لكل منها صورة نوعية م

لكنه

لكنه تمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير فرق وتقسيمه
منه فلذلك يصح الكل على ما له فان المختلفات لا يجمعها حد واحد ومع ذلك التقسيم مردود كما
يقال الجسم هو الحاصل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم
استعداد انه يدخل في ماهية ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان
دون الفصول المنوعات كالحيوانات كيف ولم يقع نزاع في ان الجسم جنس بعمومه لا مع قول
النظام بعجالة تماثل خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد
ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر لكم المفروض نعم انما يعلم بالضرورة ان
كتابا وثيابا وسوسا ودوابا من جنسها التي كانت من غير تبدل في الذوات ولكن كان في العوارض
والهيآت لا يعفو ان الحس شاهد ما بقيه لترد الاعراض يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وقد فهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال من استدل الطرفين
في صفة بقاء الاجسام وبين بان بقاءها امر بالسوق والاقسام وهو لا يوجب الاعدام وانت
خبير بان دعوى الضرورة في ذلك غاية الف كشف وقد صرح بجواز فناء العالم واستدل
على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق بعدم العلة وقد جاز
الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى
الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء
بذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما بالعلة واي اصل لما حدوث
لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية
كما في القدماء الزمانية على رأي الفلاسفة ويمكن ان يقال انه لما كان الحكم بجواز العدم صحيحا
ذلك الحكم فحينئذ يقوم دليل الامتناع لا يقال فلا حاجة الى اثبات الحدوث لان الممكن جائز
الوجود والعدم قديما كان او حادثا لانا نقول هو مراعاة لطريق المتكلمين حيث يقسمون
الموجود الى القديم والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز حصول العدم بالفعل وذلك
في الحدوث دون مجرد الامكان وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من
عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات يعد ان جاز
ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة
او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام   وحين امضى معنى الآية ما ذكرنا لم

اي كافراد الانسان م

قوله كيف يعني ان الحال
ليس كما ذكره المتوهم
كيف يكون على ما ذكره
المتوهم والحال انه
لم يقع الخ او كيف
لا يكون على ما ذكرنا
والحال انه لم يقع الخ
م

بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جائزا في الاجسام ايضا على ما سبق اعني انتفاء تمام الدليل على صحة فنائها والزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض وهو لا يساعده اللزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها وهو الاسلوب اللازم لثبوت اللزوم وقد يسمح في نحو امتناع بقاء العرض ببطلان دليل الملازمة فاندفع ما ذكر من الوسائل مع امكان البعض عن البعض فانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان او غيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء على ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي بان يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق ونبه بهذا على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها   واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في بقاء الاجسام بذواتها والصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في بقائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومنعوا ذلك بناء منهم على اعتقاد ازليتها المستلزمة لابديتها فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقد سبق ذلك شبههم واجوبتها   ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سبق وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز فمعلوم بديهة ضرورية واما كونه فهو اما له من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى بينة او زيادة تنقيح او بعض تنبيه او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم اسناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار على المذهب عندنا كما سيجيء وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المقتضى بالطبع وعلى هذا الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض وينسب الخصوصيات الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا اتفاق العلل من الاسباب ما هو من لوازم الماهية فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان يعني السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه

مكانا

مكانا وقال ايضا للجسم الاول حيزا اما مكان واما وضع ثم قال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجة كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية تفصيل الكلام فيها وتفصيل ما قد سبق في بحث الصور النوعية فاعرف هذا الاشكال واستوضح ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الآخر فهو المطلوب طبعا فيكون مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما سبق من الاسباب المخصصة بالقياس الى الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجية نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح ويكون كل منهما مثل الآخر بل في حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى بناء على ان العناصر بالجملة يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض   ومنها انه يمتنع اعلم ان هاهنا مذهبين المنع والتجويز لكنا على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض اما في الازل كما هو راي الدهرية القائلين بان الاجسام ازلية قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو راي الصالحية من المعتزلة ليخرج كلام اوله لا ايجاب كلي فالقائل بسلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوصف كل جسم بشيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتج المانعون بان الجسم متحيز في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا لا الايجاب الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى المستقلة القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتج بعضهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لما لها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجودها غير متشخصة وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون

وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد
فيه شيء من الاعراض ۵

فرع

اي المانعين لخلو الجسم
عن جميع الاعراض

[illegible]

احد الضدين من كل عرض لان العرض كاف في التشخص بعد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال
بخلاف الاول فانه يجاب بمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل ما يكون ذلك في الزمان
الثالث انه في عن الاجتماع والافتراق بل ما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم لو فيحتاج في التعميم الى ماله
ما قبل الاتصاف اعنى الازل الى ما بعده اعنى ما لا يزال كما لا تعين بعض الاعراض على البعض بعينه الا بالتلبس
في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجسم بالعرض اما لذاته او لعلة لذاته وسبيل كل منهما الى جميع
الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الصور
في الجملة بوجهين الاول لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرا في خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافي
الاختيار والجواب ان عدم القدرة على الممتنع لا يوجب الاضطرار الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب
الاختيار الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو
اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما
وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس
بما من شأنه الاحساس مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط
انتفاء المانع ولعله ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة:
واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد للون لا عدمه ومنها
انها متناهية الابعاد وجعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق فلا نزاع
بخلاف الخلاء وعلى القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المعتزلة وابي البركات
من المتأخرين والمشهور من ادلة التناهي ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر مع
الكلي وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف
فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس فمع جواز ان الخطين لا اصلا فيها ولو فرض امتدادهما لا الى
نهاية والمسامتة بخلافهما انما يعتبر النقطة بحسب الوهم لان سوالها بالفعل غير لازم ما لم يتقطع
الخط بالفعل وما اورد ثانيا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات يورد عليه منها منع
لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير لا تناهي
البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية منقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة
مسامتة فلا اول ولا حاجة في اثبات هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما
لم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس له وجه الا ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس

اسسائى

استثنائي استثنى فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر يصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في
بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال فيجاز
استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما
ذكرنا وعدم ثبوتها لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور فاما ان
يثبت اول نقطة المسامتة او لا يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة
لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فنحن نلتزم البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة
قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول
فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم
استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابنا نعلم بالضرورة امكان الفرض
وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها ان اللازم استحالة
اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى
نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما هو من المحسوسات صحيحة يكاد يجري
مجرى اليقينيات لكونها على طابقة من العقل بحيث لا يبقى للارتياب ولهذا لا يقع فيها اختلاف
آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات باحكام المحسوسات كالحكم بان كل
موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كان المسامتة لكل نقطة
بعد ان حدثا لو ثبتا لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من
الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها
الموازي للمحور الى مسامتته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا شك انه يكون الخط الخارج على نصفها
مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا
من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او
ينتهي اليه طرفه وما ذكره الامام من ان صريح العقل شاهد بان مسامت طرف هذا الخط شيء او موهوم
خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة اتفق هذا هو البرهان السلمي وحاصله
انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بشهادة العقلاء بين حاصرين وهو محال
وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انه لو خرج من نقطة خطان كساقي مثلث ولا احتاج في انهما كلما
امتدا ازداد البعد بينهما وتلوا متسلسلا غير النهاية كان زيادة البعد بينهما لا الى غير النهاية واعرض

حتى محض لا تميز ولا وضع هناك قطعا ح

قوله

علم ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد
ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد ممتد الى غير النهاية وهو ليس بلازم مقرره بانما يحصل
بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونسميه بالبعد الاصلي وامتداد الخطين ح بالامتداد
الاصلي فيكون زوائد الابعاد بحسب زوائد الامتدادات فلزوم عدم تناهي الامتدادات وجوب زيادات على البعد
الاصلي غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصلي نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلي
وادعى امكان تساوي الزيادات ملحوظة كذلك ثم لكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودا في بعد لزم
وجود بعد مشتمل على الزيادات التي هي غير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه
ولزم كونه غير متناه لان زيادة كاجزاء المقدار فما بالفعل لما غير النهاية احتراز اعماله اذا كانت متناهية
فان انقسام المقدار فما ينتهي الى ما لا ينقسم الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا ظهر
واما في صورة الزوائد فلا اشتباه في ان الزائد منفصل وزيادة فاللزوم فيه اظهر وما كان في هذا الموضع
تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب
الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بما تقرير بعد ما بين الخطين واما المقدار امتدادا وهما فلو امتدا
الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قياس هذا
اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بما اوضح
زاوية مبدأ الخطين ثلث قائمة ولزوم تساوي الزاويتين الى وسطي من الخط الواصل بين
كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية وبالعكس لزم ان يكون
كل من الزاويتين ثلث قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك
بما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك
طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وعرض انا نخرج من
مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا
الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين اللتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من
كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد
بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية
مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذا البيانات
بانا انما نعتقد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد ممتد الى

بنا على انه يتوقف
على ثبوت بعد هو آخر
الابعاد وهو مع عدم تناهي
الخطين غير معقول ١٢

اى الشيخ
المقتول
١٢

غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو اخر الابعاد وساوي الخطين اللذين هما ساقا
المثلث ولا تصور ذلك الا باشتراطهما وتساويهما فيكون اساس التساوي بذلك مصادرة على المط
ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انما الزم
تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن
منعه واما السند فلا لا علينا لا انه لا يلزم مساواة القاعدة للساقين وكانت مساوية لانحصارها
بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا او حاصلا ان لا تناهي
القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مسلم ما له فيلزم الخلف وقد يقرر انه
لو كان الساقان غير متناهيين لزم سوى قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا يكون
الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير
المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشئا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري
بامكان ما عداه من الامور المذكورة ثالث الثالث منها برهان التطبيق ويقرر انه لو
وجد بعد غير متناه نفرض فيه نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء
كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيلزم تساوي الزائد والناقص بل الكل و
الجزء او لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا
بذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة
ومبنى الاول اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى
اى لا يكفي جهة واحدة بل
غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي البعد من جهات حتى يوضع انفراج ساقي
المثلث الى ما لا نهاية بل في الترسي لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات فكان طريق السلمي
مبنية على طريق النظام القائلين بلا تناهي الابعاد في جميع الجهات وجعل برهان التطبيق على مقدمات
ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاصه بما له وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقض
بمراتب الاعداد وحركات الافلاك   وقد كثرت الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد
فتصرف فيها الرائض العلية واستعاده مراعاة لابطال التسلسل او وجوه البرهان السلمي فعند
سقف واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص ويقرر انه لو امكن لا تناهي الابعاد
لامكن ان نفرض كرة تخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع خطا آخر غير متناه ولا يحرك بحكم

قوله الا ان الّاتي عند ذا اى البعد المفروض بين الخطين الذين
فرض ... ثبتا اول مساويا ... و منقلب غير متناه
ايضا ... في العدد ... وهذا الانتهاء غير ... على
ثم ... غير متناه ... مع ... بعد
البعد ... اصل ... الى ان ... غير متناه
خطين ... بين الخطين ... غير متناهية
منتهي ... من الخطين ... ان ... غير متناه ... بعد
على تقدير ... عدم ... ١٢

تامل اذ يكفي في تقرير الترسي ذهاب بعد في جهة
الى غير النهاية بتحقيق نفي فانه واذا اعتبار ذلك اولا
في جميع الزوايا فليس بلازم قطعا لانا اعتبارنا نعم اذا
في الترسي بتحقيق وجود تلك القاعدة وبنا على
اقيم الترسي على نفي اللاتناهي بانه في جميع الجهات
بعض ... الثاني بانه ليس بالمذكور كما في الشارح
كما فعله البعض صح الحكم المذكور فيما تقدم
لم يسلك تلك الطريقة ١٢

[illegible] عن النقض بمراتب الاعداد فللمتكلم ان
يقول انها مجرد اعتبارات الوهم
والعقل وليس لها وجود بحسب
نفس الامر بل مجرد اعتبار العقل
والوهم ولهذا ينقطع بانقطاع اعتبارهما
١٢

الكرة على نفسها فالمفروض نصف الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا فالكل في كل
حال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة من طرف احد الخطين وقد فرضناهما
غير متناهيين هف وبعد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى
المسامتة الى الموازاة . واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وسعه صاحب الاشراق
في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة
وهو ان نفرض قطر الكرة موازيا للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلابد من المسامتة فيلزم في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة يفرض بعدها فالمسامتة بما فوقها بعد
المسامتة بها واما في برهان التطبيق فيمكن ان يفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم نعيد التطبيق بين عدة
الالوف منها وعدة الآحاد على نهج التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل
ذراع منها لكونه محصورا بين حاصرين متناهي بالضرورة لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال
الاذرع مرتبة الوضع فيطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم تنتها وما بطل التطابق والا يساويها
لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان المبدأ قبلية لا بعدية وايضا لما انطبقت وقعت قبلية الاول
بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فبطل
التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل واحد قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية
احتج المخالف بوجوه فان قيل الاوقات لا امتداد سواء كان وراء العالم امر له تحقق من غير لا له
مع انه جسم وبعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا نعتمد ان بطلان رأي من زعم انه عدم محض
ثم يدل على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلاء
وهو بعد او جسم وهو ذو بعد بل ذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا
لكان له وراء وتبقى الكلام ونثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا   خاتمة فصل بحث الجهة جعلها
بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وكل ان طرف الامتداد باسمه الطرف ونهايته
وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول
فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او كان ... اليه وهذا بخلاف الحركة
في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل لا بالحصول فلا يمتنع ان يكون معدوما
لامتناع الحصول الى حصوله لا يقال ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى المتحرك
في جهة كذا المتحرك في سمت يتأدى اليها لانا نقول لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتم جميعه الا في منقسم

قوله بما فوقها
خبر لقوله
فالمسامتة
وليست خبرا
قوله بعد
المسامتة
كما توهم فافهم
م

احتج المخالف

والجهة

والجهة لا تقبل الانقسام اصلا في امتداد الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي
يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته او يتجاوزه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر
واما ان يتجاوزه فيكون الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط
لا يقال يلي الجهة لا تقبل الحركة في امتداد الشيء المنقسم لاستحالة يكون اما عن جهة او الى جهة ويعود المحذور
لانا نقول ان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي يقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في امتداد
الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها ولا يدل على
انها لا تقبل الانقسام اصلا لجواز ان لا تكون الا نقطة بل ربما تكون خطا او سطحا من الكلام في ان طرف
كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم اطرافا متعلقة انه يكون على سطحه ام
الجهة بعامة جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات الكل
هو الكلي   ثم انها الى الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد
في جسم واحد بل العامة الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وتسمى امران
احدهما خاص وهو انه يمكن ان يعرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون
لكل جسم ست جهات وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان فان له من الراس والقدم جهتهما
له الفوق والتحت ومن البطن والظهر جهتهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداه
في الغالب من اليمين واخرى اضعف ومن اليسرى جهتهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
بحسب المشابهة والمناسبة فكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام
والخلف ما يلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين لواجب لصحة انحصار الجهات في
الست   والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع
والسفل وهو ما يلي قدمه بالطبع حتى لا يتبدلان اصلا والاربع الاخر وضعية تتبدل
بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه و
الشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه
والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجليه وما يلي رأسه فوقا
بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على
طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوقا ورجله تحتا   والعلو لا يلزم ان يكون الا
بالاضافة الى السفل يريد دفع ما يسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت مضافان

لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والوان المضائف
انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا السوابق واما الجهات فقد يمكن ان في العقل بلا الوجه
كما في الارض فانه لا يحكم الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها العقلية الى السماء وفيها الفوق فقط
ومنها اي من احكام الاجسام انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة هنا اربعة الاول حدوث
الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب اهل الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب
ارسطو وشيعته ومتبعو الصوفية بعموم الصور والاعراض وبعضهم قد صرحوا ان الاجسام الفلكية قديمة
بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة
من الازل الى الابد الا ان كل حركة يعرض لها من الحركات السابقة باجزاء تكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم يزل عنصر ما اما كل خصوصيته
النار والهواء او المائية او الارضية فلا يلزم ان يكون قديمة لانتفى عن قبول الكون والفساد و
الثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات
التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والثاني
تلطف او تكثف والسماء من دخان يرتفع من كل الطم او جوهر من العالم حدثت منها العناصر والسموات
او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا الكسر الوهمي واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير
عدم الجسمية تتمثل من نور وظلمة والعالم من امتزاجهما ومن نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات
ومن واحد تجزأت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا و
واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مجملة مفصلة في كتب الامام
والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها
فغير معقول لنا وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر و
الاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم اي الكل
الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من لزوم امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا
بكون اخر في ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة و
السكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونها بعد كون

قوله لنا وجوه

الحركة والسكون حادث

جود يعني ازلية
الوجود تستلزم
ابدية لا مطلقا
الازلية فان
عدم العالم
ازلي وليس
ازليته مستلزما
لابديته
ه

وهذا

وهذا السبق زماني حتى لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوق بالعدم هو
معنى الحدوث هاهنا وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتعاقبا على التعاقب والزوال
اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه
وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك اما ما نحن فيه فلانا قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول
الى الوجود لان دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام في الوجودي
اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما الكل
فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز
الحركة على البعض يحكم انه متحرك جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط او مركبات
اما البسائط فيجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الاخر وما ذلك الا بالحركة والمركبات يجوز
على كل من بسائطها المتشابهة ان يكون مماسا للذي وقع بجوانبه من هذا البسيط او اجزائه المتشابهة
وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم من الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان
يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية
بكون اخر وبانا لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم
لو كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان
واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون اخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث
قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون
في ذلك الحيز بل في حيز اخر كان حركة وما ذكرتم من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل ليس
عبارة عن حالة معينة لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون
الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له ابتداء
كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع
الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا ندعي مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة
بحركة اخرى لا الى نهاية بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يتقدر زمان الا وفيه شيء
من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى يعني انا لا نسلم ان
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع

قوله ما يتصف بالقدم من كان موجودا
يعني الذي يقترن بالسبب فانه يتصف بزوال
ه

الاولى ان يقول لان عدم الحادث ازلي
اذ المشهور ان الازلي اعم من القديم اذ يعتبر
فيه الوجود بخلاف القديم ه

الازلية والابدية

[illegible]

تعاقب الحوادث من غير بداية ولا نهاية تبعا لما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها احتج اولا باقامة
البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية لكن من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية بالغير ضرورة
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم
مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون
شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك بوجوه احدها طريق التطبيق وهو ان يؤخذ
جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم يطبق بينهما بحسب
فرض العقل فالاول من هذه يقابل الاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى
الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق
التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحوادث المعلولة الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث
ثم يؤخذ له المعلول الاخر فبالضرورة تتضايف السابقية والمسبوقية وتتكافؤ المتضايفين في الوجود يلزم
ان يشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وهو ما قررنا يقع في سلسلة المسبوقية واحد
السابقية ثم يطوى منهما فيقع مسبوقية الاخير بلا سابقية ما يوقفه فيلزم الانتهاء الى حالة السابقية دون المسبوقية
تحقيقا للتضايف   وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخر
منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود
ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها
ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى الازل
اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات القمر اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر
من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء
عن الشيء ان يكون بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهي
الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن
الزيادة والنقصان من جانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان هنا الا ان يحصل في احدى
الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات
الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لحصول
اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه

من

من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم
اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء
ضرورة كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزائل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول
مع بقاء علته الموجبة ولئن سلم ان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثرا لان
الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد
الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فعلى هذا لم لا يجوز تعاقب حوادث غير متناهية
يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا يخلو اما ان يكون
مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل تكون
حركة لا حركة قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول
ولا نعني بالازلية الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون
قبله حادث آخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم
ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء
منها عن الازل لما كان ازليا ولو اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من
الموجودات في الازل لزم مقارنة السابق بالمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال
وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف
يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى
ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تعاقبها في شيء من
الاوقات وما يقال انها لو لم تكن متقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما
انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها
ولولا القصد الى بيان القوم لما طولنا بهذا الدليل الصحيح سوى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة
من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد
العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة ثم عرض لها الحركة
فتكونت المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة فتصادم فسكن تكون الافلاك
والعناصر والادلة المذكورة لا تفي ببيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون وان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وانه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم

[illegible]

كون ه
انا قدم ه و اما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما ح اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري
فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شئ من اكوانه قديما جد ازلي والا
كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو كلام الحق واما استحالة الامرين فالاول بما سبق
من ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة
فيكون كل كون جائز الزوال ولا شئ من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وسيكون ان ما جاز عدمه امتنع قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية
والمسبوقية وغير ذلك   الثاني ان الجسم محل للحوادث لانه متصف بها لحكم الى ما منع ولا شئ
من الحوادث بقديم لما مر في الالهيات فان قيل ان اريد الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى
الضرورة باطلة وان اريد جزئية لم يفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض
الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا او خفيفة وهي بان الافلاك والعناصر كلها مقرونة
بالحركات والاوضاع اي وبه والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث
البسائط حدوث المركبات منها ضرورة   الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن محتاج
الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجي انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو
اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه ولهذا ا
ثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم
الا على قول من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على
اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تاثير المؤثر في الشئ
حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه يبين وجه
عدم خلو الجسم عن الحوادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه
اثر المختار لان نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون
ذلك باعتبار المادة او الصورة النوعية او عدد العوارض النوعية او غير ذلك من الاسباب الخارجة
السادس لو كان الجسم قديما لكان قدمه زائدا على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب
وح اما ان يكون قدمه قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم فيتسلسل او حادثا فيلزم حدوث
القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتباري عقلي فلا تسلسل
وايضا فقدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل

في اثبات القادر بالجسم
عند المتكلمين سماحة ١٢

قد يقال بجواز كون قدم كل شئ عين ذاته والاشتراك لفظي او باعتبار عينية الخصوصيات والاشتراك المطلق ١٢

[illegible]

او قدم

او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم   تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه
الاول ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل
او لا والثاني باطل فتعين الاول وهو مستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد
منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل وهو المعنى بقدمه وكذا الثاني اما اللزوم فلامتناع تخلف
المعلول عن تمام علته لما مر واما صدق المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل
بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل
او لا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بل بانه قبلا لما ثبت اي حوادث اليوم تتوقف على استعدادات
حادثة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية وجميع كل منها
مشروط بعضها بالاخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما
هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل
في المبادي المترتبة دون المعدات المنصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف
يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او منصرمة كما سبق آنفا ولو سلم
فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول
لها كتصورات وارادات من ذات مجردة مثلا ذكرتم في الحوادث اليومية لا يقال
تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق
بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك مستوفى واما تفصيلا فلانا لا نسلم انه لو كان
شئ جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل لكان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن
من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص من شان الفاعل من غير
افتقار الى مرجح ومخصص من خارج فقولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته بلا مرجح وهو
باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة
والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج
واستحالته غير ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل
لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان
العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا بمرجح فان تعلق الارادة

[illegible]

اي جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة والمعدات المنصرمة ١٢

اي كل حادث يومي عندكم واشتراط ذلك فيما له مادة ممنوع بل يجوز استناده الى تصورات وارادات من ذات مجردة ١٢

الجواب

مما يمنع بالاولوية من غير افتقار الى مرجح واى حاصل الجعل بشرط الحدوث بتعلق الارادة
ولا يلزم منه التخلف عن تمام العلة   الثاني لو كان امكان العالم ازليا وكذا صحة
تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان
في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه لو
كان الامكان مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا يوجد الا فيما لا يزال كان ذلك
تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه
انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت
برهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان
لا للممكن ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك
في بحث الوجوب والامكان والامتناع   الثالث قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة
من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما
الرابع لو كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما لكان الجسم قديما اما اللزوم
فظاهر واما حقيقة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه
لا يكون بالعلية والشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يستحق
لا استحقاقه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يستحق لذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع
لا يمتنع مع التاخر وتقدم الشيء لا ان يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال
لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان
لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم
انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة ما لم المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها
على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم
والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهوميهما
ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاء ذلك من جهة ان كل امس لم يلزم ان
الاتفاق مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا دليل يخاصيه لزوم التقدم والتاخر فيما بينهما
لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى
ان يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة سندا

اي كون الحادث مع الحدوث ليس كذلك م

[illegible]

الى

الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
فيه المتاخر ولا يضر تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه   بل هذا
والتحقيق ان مبدأ الزمان عندنا امر وهمي يتقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم
مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا حتى العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت
للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر
الوهمي كما في سائر الحوادث ومن هذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري
اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان
لان معنى لا تناهي التقدم وجود قبليات متعددات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم
قدم الزمان فيلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري
او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك
بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما
واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال
الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال
البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو اقسام بعض
منه الاربعة   حقيقة المقداري احد اجزائه الحد العقلي كالجنس والفصل او العيني
كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب
والمأخوذ في كل قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تعريفين احدهما وجودي والآخر
عدمي فالاول يشير الى ان ما جعل مأخذ التعريفين اعني التالف من الاجسام المختلفة الطبائع
وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل
لكل من البسيط والمركب اربع تعريفات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية
والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة او ما لا يتألف منها حسا او ما يساوي جزؤه الكل
حقيقة او ما يساويه حسا وللمركب ما يتألف حقيقة او ما يتألف حسا او ما لا يساوي حقيقة او ما لا يساوي حسا
فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني بالعكس مثل الحيوان
لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة صح
كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ واما الماء لعدم تألفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما

كما يشخص المركب منه الاجزاء المختلفة

يندرج فيه الاعضاء المتشابهة

المختلفة م

كالافلاك والعناصر م
يندرج فيه اعضاء الحيوان ايضا

كالاعضاء المتشابهة وسائر المركبات العنصرية م

ينبغي العناصر دون الافلاك م

[illegible]

سان بسيطا كذلك في الفلك لعدم تالفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل
ثم لو كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذي
تالف من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولم يساو جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير
الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس
ولنعلم بعد ان اكثر المباحث التي تولدها في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية
عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا
لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة
بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة   القسم الاول في البسائط الفلكية وفيه فصول الاول
في اثبات الفلك المحيط لجميع ما سواه من الاجسام المسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات
موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها
جهتان حقيقيتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين جهتاهما ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل يتعين العلو بالقرب منه اي من محيطه والسفل بالبعد عنه وهو المركز اما الجسمية
فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما
بالاخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ لا عبرة بالاخر دون الحاوي وان لم يحط كان كل منهما
في جهة من الاخر فيكون متحيزا في الجهة او محتاجا الى الاساس على التسطيح محدد الجهات وايضا كل
منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات المحدد للجهتين المتقابلين
معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث تكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد عن الاخر فيتحدد
بهما الجهتان فلهذا كان المعتمد هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط لمنع زواله عن مقتضى
طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زائلا عن الاستدارة لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه
وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به
وجه اللزوم اما في البسيط عند عدم الاستدارة فقط واما في المركب فلان تالفه لا يتصور الا بحركة
بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقي باحد
طرفيه شيئا غير ما يلاقي بالطرف الاخر مع تساوي طبائع الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف
الاخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على
نفس الحركة وهذا انما يضر الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وليس بتام   لا لما قيل

فيه ان حركة
الاجزاء متقدمة
على المركب اذا
كانت للتركيب
كما قرره فقبل حصول
المركب لا بد من حصول
الجهة واما في الحركة الانحلالية
فتوجه النظر المذكور ظاهر
مع ما قيل ان التركيب يمكن ان
يكون بطريق الاستدارة فكذا
التحليل م

اشارة

١١٣
١٥٢

اشارة الى تقوية جهتين اخريين يستدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة
القرب لان البعد عنه غير محدود وصورة بالمنع فان الشكل الشلجمي والعدسي بل المضلع ايضا شكل
له وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث لو ادى وزنه حركة الوسط من جانب الى غاية
الاخر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته
خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالي الموضع الذي لوصاية لو فرض مضلعا مستديرا
ومحدبه منصفا وتحرك على قطر كالطول او عدسيا وتحرك على قطر الاقصر لم يلزم الخلاء وان سطح
المحدد واحدة لا مسنجي فيكون محدبه مستديرا لكنه فلا فيكون ذلك استدلالا ابراسه لا انتقل الى
ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل الشلجمي سطح محيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف
دائرة والعدسي ما هما اعظم وكل منهما الى الصغير يحصل مجسم واما كون المحدد محيطا بذوات
الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هذا لطف
ثم منع تحديده جواب عن سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهات ان كان فاعلها فلا نم لزوم كونه ذا
وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز الذي
بالمحدد وهو بعض الجواب ان المراد ما يتعين به وضع الجهة فظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع
وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد
فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط بكل الافلاك ويتحدد به ضرورة ان المحيط يعين مركزه والمركز
لا يعين محيطه لجواز ان يحيط به دواير غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك
دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين
يلزم ان يكون هو المحيط بالكل فلم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الحكمة
فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا لغيره بل اطبقوا على كون النار خفيفة على
الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر فما ذلك على انه محدد جهتها
قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارات ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا
للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس
لسطح ذي المكان ومطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهة فان العنصر
انما يطلب حيزه بالطبع لا جهته بان يصل الى الجسم المنتهي اليه حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا الى الماء
الطالب للارض لان الاولى ان النار لو فرضت فاطمة لفلك القمر كانت متحركة الى الفوق لا من حيث ولهذا

اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها بطلت حد القرب
يجوز ان يعتبر انها بطلب المكان الذي يلي حد الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في
انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حتى يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب
فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم ثم زعم ان المحدد لو تسفل فيكون كله لذاته فوق بخلاف
الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت
فيه لا حاجة الى ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والابعاد ان ينتهي اليه الامتدادات
وتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة
والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك
اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل حقيقيين بل شخصيين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام
متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى
الطبيعة لم يتم ما ذكروه من اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمنع الحركة المستقيمة على السموات
كما لم يمنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبول الحركة
المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل
عن ذلك مما ورد به الشرع المطهر مع انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا
بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع
اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد
ودليل وجوب دوام الحركات لم يتم كيف وقد جعلوا ما لا نهاية له لا ذاته ليمتنع انفكاكها وقد ذهب جماعة من
قدماء الحكماء الالهيين الى ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة والثقل والملاسة ومع ذلك في دورانها
تماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والى ما
ونغمات متناسبة يتحير منها القوى البدنية وتحن النفوس المنزهة   الى الكمال
فهذا آخر الكلام فيما اردنا ذكره من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية
والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها الا ان بعض ذلك مما ينتفع
به في الشرع كمعرفة المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوات وغير
ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد خبرة ببدائع حكمة الصانع

بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه
اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره
الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم هو

وماهو

وباهر قدرته وبعضه مما لا يحتاج اليه لكن هذا العلم فيما بينهم اتفقا ذكره على طريق الحكاية
عن علم الهيئة من كتابه المسمى بالمجسطي فلا باس ان اشرنا الى نبذ الكلام على وجه يهتدي اليه الاذكيا
وقع في المواقف فيبحث من له ادنى تطلع هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالحكي ويجد ذلك متغيرا على
المنصف ليحسن العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية
من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب
السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة
غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكان الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان
في الماء بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية المحيطة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين
الاوليين وسبعة للحركات السبع السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من
جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك
الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولم يجدوا في السموات
فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم ان يكون الافلاك ثمانية يستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى
فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة يجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها
الحركة الاولى واخرى بالفلك السابع تحركها الحركة الاخرى لكن يشترط ان يتوهم دوائر البروج متحركة بالحركة
دون البطيئة ليستقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع   وانما لا كوكب عليه فلانه يحرك
انما جعل ذلك من فضل نعمهم لان الدليل ليس الا ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في الماء
لا يقولون الا ذلك   سمي معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس
عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها ويقاطعها النقطتان اللتان
عند كون الشمس عليهما والمراد حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات
تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق فيسمى الشمالي والآخر الجنوبي   ويتم
دورة في قريب من اليوم بليلته انما قال في قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة
للشمس من المغرب الى المشرق   ويحرك الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي
تحته بالحكم التبعية لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوي عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة
واحدة والاصل في الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان في ثخن المحيط كالخارج

متغيرا الى جهة
وعيبا وضعفا وقلة
مه

المركز من المحيط المعمول على ما يجيء إن شاء الله لكن فإنه جزء منه على الحقيقة   وتحته فلك الثوابت
سمي به لكونه مكانا للكواكب الثوابت أعني ما عدا السبعة السيارة وسميتها ثوابت لبطوء
حركتها في الغاية بحيث لم يدرك إلا بالنظر الدقيق وأما لثبات ما بينها من الأبعاد على نسبة واحدة وثبات
عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة إثنا من على منطقة ومنطقة غير سطح التاسع ونقطة لأن
حركة الحاوي والمحوي إذا كانت على مناطق وأقطاب بأعيانها لا يحس باختلاف الحركتين بل يرى الحركة
واحدة من تركيب حركتين معا إن الكل بناء له وحاصله من فضل السريع على البطيئة إن اختلفتا
والإمام يحس بالحركة أصلا بل يرى ساكنا وأيضا نرى بالآلات العكس أن الثوابت لا تحفظ أبعادها عن قطبي
العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى رأي بطلميوس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة
درجة فتتم الدورة في ستة وثلثين ألف سنة وعلى رأي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة
فتتم الدورة في ثلثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين
سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي ألف سنة ولو اتحد الرصد بمراعاة تمكن أن يكون
ذلك الاختلاف في الآلات أو لأسباب لا يطلع عليها إلا خالق السموات   واستدل الإمام
الكشف لبعض أنهم وجدوا الزهرة كسفا بالسيارات من الثوابت ما يكون على ممرها فحكموا بأن فلكه
تحت الكل وحكم الحكماء في الثوابت إلا أن الشمس لا تكسف غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاحتراقها
عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيها من حسن الترتيب ووجه النظام
حيث يكون النير الأعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد يؤكد هذا الاستحسان
بمناسبات أخر وزعم بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس في الحكم بكونها تحت السفلية العلوية
أعني زحل والمشتري والمريخ فاحتج من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب
الواصلين إلى فلك البروج الخارج أحدهما من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فإن وجوده يدل على
القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم أنها تحتها ولم يوجد من
للزهرة وعطارد لأنه إنما يعرف بآلة لهم سميت ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد
لكونهما حوالي الشمس في حال الاستهلال لا تنصف النهار ظاهرين ولما كان توابعهم فيه بأنه لا قطع في جانب
كثرة الأفلاك وأنه لا يمتنع كون الثوابت على أفلاك شتى متقعر بعضها على محدب بعض وأنهم إنما بنوا الكلام
على عدم إثبات النقص المستغنى عنه فلا حاجة للاعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون كل من الثوابت على فلك
وأن يكون بعضها تحت السيارة أو فيما بينها   والأفلاك الكلية مثلا أعني الفلك الكلي

لكل

١١٤
١٥٤

لكل من السبعة السيارة يسمى ممثلا لكل كوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج أي موافقا له بالمركز
والمنطقة والقطبين   ومن جوف ممثل القمر يريد الإشارة إلى تفصيل الأفلاك الجزئية
التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية وقد أداهم إلى ذلك ما أدركوا بالرصد للسيارات من اختلاف
الأوضاع والحركات فمن الأفلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين و
سهميهما ومنها مائل القمر وهو فلك في جوفه لكن القمر مركزه مركز العالم يسمى فلكا يكون
منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير الجوزهر الذي يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد
وبمقعره محدب المائل المماس لمحدب كرة النار ومنها الأفلاك الخارجة المراكز وهي الخارج المركز
فلك محيط بالأرض خارج مركزه عن مركزها ويكون في جوف موافق المركز مماس لمحدبه محدب الموافق
على نقطة واحدة هي أبعد نقطة منه من مركز الأرض وتسمى الأوج ولمقعره مقعر الموافق على
نقطة مقابلة للأولى هي أقرب نقطة منه وتسمى الحضيض والفرجة التي بين الفصلين من جوانب
المركز بعد انفصال الخارج عنه جسمان مستديران على مركز العالم غليظ الوسط بقدر ما بين
مركزي الموافق المركز والخارج المركز يتدرج ذلك الغلظ إلى أن ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلتين
لعدم الغلظ ويسمى الجسمان متممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ إلى الرقة
فيهما على التبادل بمعنى أن غاية رقة إحدى المتممين تكون على الأوج وغاية غلظها عند الحضيض
وغاية رقة الأخرى عند الحضيض وغلظها عند الأوج وقد يكون الخارج المركز في جوف خارج مركز آخر
كما في عطارد ومنها التداوير واحدها التدوير وهي كرة في ثخن الخارج المركز مماس سطحها محدب الخارج بنقطة
تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكواكب مركوزة فيها بحيث يماس
سطحها سطحها على نقطة ولم يعد لها ولا للكواكب غير النيرين أعني المضمحلين فقوله ثم في كل إلى آخره إشارة
إلى أن الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز ممثل القمر بل وفي السواقي ممثلا لها وأن الخارج
اسم للخارج المركز إذا كان في ثخنه التدوير ويحمله مركز التدوير وأن خارج المركز لعطارد
يسمى مديرا لإدارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير
عن الممثل فيكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز وأوجان وحضيضان وأربع متممات
والحامل المتوهم اسم للخارج المركز الحامل للتدوير وأما القمر فمدار فلك الشمس مائل في جوفه خارج
مركز في ثخنه الشمس وللقمر مائل في جوفه ممثل في ثخنه خارج مركز وهو الحامل للتدوير وما لعطارد
ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير والكوكب يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير

الصواب ان الغلظ
ضعف قدره ٢

فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل تحته خارج مركز مثل الحامل لتدوير الكوكب
ومنطقته صورها البحث الثالث لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين
على نقطتين يسموهما الاعتدالين ثم يستطيل التقاطع ونقطتي البروج والاخرى تمر بالاقطاب الاربعة
وسطحي معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم قسم على ما سيأتي بين المنطقتين وتحلل
المثل الكلي ثم تحست بهما من الدائرتين ينقسم تلك البروج اربعة اقسام متساوية فسموا كل واحد
من ربعين متلاصقين منهما بمنطقتين بعد كل منهما عن الآخر كبعد الآخر عن اقرب منطقتي
الربع الشمالي سموا ارباع دوائر السطح الاربع ومقابلاتها من الربعين الباقيين ووضعوا
الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المتمثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم
منها برجا وجعلوا لكل برج ثلاثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين دقيقة وهكذا
جعلوا لكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين
النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار لعله ما يقابل القطب الشمالي عند الاربعة
والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوبه الاعتدال الخريفي وسموا نقطة تقاطع منطقة
البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الربيعي الشمالي الى
الانقلاب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الاعتدال
الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال
الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه كلها اسامي ماخوذة من صور توهمت
من كواكب وقعت عند التسمية بحذاء الاقسام وهي الآن انتقلت عن محاذاتها لحركة الفلك الثامن
ابقوا اسماء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات وكل من السيارات تقطع تلك البروج
على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركته من المغرب الى المشرق وعكسه
خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ويعم الحركة اجمالا الا الحركة المركبة التي
بها يعم انتقال الكواكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى حركات الافلاك وتفاصيل الحركات
وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم
وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم يقطعها اثني عشر مرة
وهي السنة القمرية وزحل يقطعها في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصف

او كل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات
واما تفصيلات الخ الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فنحن الحركة الى خلاف
التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويلزمها انتقال اوج
الى ما في حضيضه وكذا يسمى المركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل
وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وحركة المدير وكون
حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار يشهد رصد فيما بينهم الآن في مثل صاحب المواقف مع
انه لا بد من التسعة له ولو لم يحصل مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والحمل المقابل وانما
هي المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما سموا اسم المحرك اوج الحامل المحرك لمركز
التدوير وبعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس
ومنه حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم بليلته ثلاث دقائق
واثنتي عشرة ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر فيسمى الرأس والذنب ولذلك نسب اليها وسمي
حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما
كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج لظهورها
فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل حركة الاوج واما حركاتها الى التوالي فمنها حركات
الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويلزمها الاوجات والحضيضات وهي على نحو حركة الفلك الثامن
حتى ذهب بعضهم الى انها حركته وافراد الاخرون كونها حركات الممثلات بدوائرها احترازا عن حملها
عطلا والزموا عدم حركتها بحركة الثامن لان تحرك الى فلك الممثل ليس بلازم ومنها حركات
الافلاك الخارجة المراكز سوى الحامل باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون
دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشر
دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويلزمه في مراكزها اوج الكواكب
السنة ولذلك يسمى حركة مركز الكواكب ومنها حركة النصف الاعلى من التدوير كل من الخمسة المتحيرة
على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل
يوم لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير
الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلاث درجات وست دقائق ولتدوير القمر ثلاث
عشرة درجة واربع دقائق ولا محالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير

التي الى خلاف التوالي   وسبع عشرة ربعية لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الى محل المايل
لم يتبع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المايل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على سطوح حواملها المايلة
عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المايل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المايل وكل ميل
الكلي يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبرأس الخط المار بمركز
الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وسمي في مقابلة
الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب
ان كان عديم العرض او بين النقطة التي يقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض
ويسقط تقاطع المايل والمنطقة ما لم يوجد بين يقع بالمايل مايل القمر والافلاك الخارجة المراكز
للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مايل عنها فلذا تقاطع الافلاك المايلة
وسموا هما الجوزهرين النقطة التي يتجاوز بها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتي
تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث من تقاطع المنطقتين من الجانبين بالتنين بالسمكة وجعل
الاعلى الشمالي رأسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وحصل المساكن لديه وكرة الكواكب
فظهر يعني لما اثبتوا الافلاك للحركة اليومية ولحركة الثوابت وتأملوا في احوال السبعة السيارة
واختلافاتها حكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مايلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية
والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل
من المذكورات حركة خاصة فصارت الافلاك الكلية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة وبين
ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها بسيطة حركاتها لا يعرض لها وقوف ولا رجوع ولا سرعة
ولا بطوء ولا اختلاف عن سمتها فحين ادركوا اشياء من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات
الخارج المركز والتدوير للاختلاف بالسرعة والبطوء واثبات التدوير للرجوع والاستقامة والوقوف
مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي يحكم بعدم
تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي
هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب
وتوضيحه انه اذا اخرج خط مار بالمركزين وحصل له الاوج والحضيض وقام عليه عمود على مركز العالم
ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الفلك بهذا الخط قسمين متساويين والخارج المركز قسمين مختلفين
اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب

الظاهر ان
قوله ولكل
من المذكورات
حركة خاصة
غير محتاج اليه
مع قوله و
تأملوا في
احوال السبعة
السيارة
واختلافاتها
الا ان يحمل
على الممثلات
المذكورة
م

لا يقطع كل نصف لا يقطع ما فوق الى الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر و
الحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف
الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كان الكوكب متحرك في ساعة ذراعا
وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء
مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير
في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل
في القمر يرى حركته سريعة بقطع فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي يخالف حركته
حركة حامله اعني اسفل المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما
يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي
لحركة الحامل مع ذلك كما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير
والحوامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي جزءا وسير التدوير الى خلاف
التوالي جزءا فيرى في فلك البروج في موضع كأنه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة
الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير جزءين مثلا   وامثال هذه
الاثبات قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجه المخصوص بناء
على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على ما يقولون بها اثبات الملزوم بناء
على وجود اللازم وليس يستقيم الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انا معترفون بذلك حيث يحكم
العقل الحاكم بانتظام السماويات يستقر بها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط
وترتيب فهم معترفون مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا
في ان الحكم الحدسي كالمتحيرة ونحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير
او الخارج المركز وان حركات اوجات الكواكب بانفسها او بالفلك الثامن   كما حدسوا
او نصها من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف
والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف
صقيل يقبل من الشمس الضوء لكنه قد يعكس عنه بعضا لانه يكون ابدا المضيء من جرم القمر
اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة

من العظيمة تسمى دائرة النور وتفصل بين ما يصل اليه النور البصري من جرم القمر وبين ما لا يصل وان
دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تنطبقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون الا
النصف المظلم منه ح مما يلي البصر وعند الحالة من المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر
هي القطعة المضيئة والقمر ح يسمى بدرا وتتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين
فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيره فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان
ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي
يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظرين بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حسب البعد بينه وبين
الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن   ولما
كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاشراق والانارة
بالنسبة الى الابصار حتى ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينه وبين الابصار وذلك
اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ح ذلك بالاجتماع المرئي ويكونان
لا محالة على احدى العقدتين الراس والذنب او بقربها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي
يعدل مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس والبصر ويحجب بنصفه المظلم نورها
عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها
بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يسمى الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استر السراج
بمنديل بحيث يراه القوم واحد لا يراه وان يكون كليا لقوم جزئيا للاخرين او جزئيا للكل
لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي نصف مجموع القطرين فيماس جرم القمر
مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف   ولما كان عند الاستقبال اشارة الى سبب
الخسوف وهو كون القمر عند استقباله للشمس اذا كان على احدى العقدتين او قربها بحيث يكون عرضه
اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجوب بالارض عن نور الشمس فيرى لكان
فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا ان كليا فهو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن
منطقة البروج مثل نصفي القطرين فيماس مخروط الظل فلا خسف   هذا ولكنهم وجدوا البعض
انهم وان اثبتوا الحكم الحدسي بهذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات
اخر يورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال
ثبات الحركة واشكال عرض السفليين لكنهم من يجحد ومنهم من يتصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل

قوله فيماس مخروط الظل غير صحيح لان
الخسف فيه ضروري على تفاوت
بل يحتمل على تقدير اقلية العرض من نصفي
القطرين مع وجود العرض الانخساف الكلي
لان مخروط الظل هناك اغلظ من جرم القمر م ح

فيدور على صاحب التحفة حل الجميع وجواب اشكال المحاذاة والتشابه ان الفلك اذا كان من حركتين كنقطة
آ التي هي مركز كرة ب على محيط دائرة كدائرة ج د ه وكانت ب تلك الحركة بسيطة تشبه
عند مركز ج وكل المحيط وهو آ في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا آ ز د و ز ه
ويتبع ذلك ان تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي آ د د ه ويلزم منه ان يكون ابعاد
مركز الكرة المفروضة من سطوح انصاف متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ز ا ز د ز ه اذ
كل منها نصف قطر دائرة ا د ه ويلزم منه ان يكون خط ب ح من المركز المفروض الى المحاذاة
بالنقطة ز حتى اذا صار مركز الكرة على م من الدائرة كان القطر منطبقا على خط ح ط فاذا صار الى ه
كان مثل ذلك في مركز التدوير اذا كان هو متحركا على محيط حامل الخارج المركز كالقمر وجب ان
يكون الامور السابقة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد دالة على ان الامور تلك انما توجد في
التدوير بالنسبة الى مركز التدوير مع اختلاف الدور واما التساوي في الازمنة المتساوية فحول مركز
العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا للنقطة على
ما وقع في المواقف وهو ان البعد ما بين مركز العالم كالبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج
المركز على سطح يتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج فالحركة اشكالات ووجه
عطارد ان هناك مركز حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير في الزمن و
العلو على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل مائلة على كل اشكال واما محاذاة النقطة
في الحضيض وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي يحسها استواء الحركة لم يتحقق هنا
اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تباطؤ منطقتي المائل
والممثل يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا عن الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز
التدوير على سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوا الذروة دائما اما على العقدة
واما في الشمال والحضيض دائما اما على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين
والنصف الجنوبي لانها اذا سلمت مركز التدوير من الراس الى الذنب صاعدا
ان يميل الى جانب الجنوب صار نصف ما يلي الشمال جنوبيا والجنوبي شماليا فكان ما يلاه
الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من حركة
ولم يذكروه   البحث الرابع في دوائر ونحوها تلاحظ السطوح يسمع بها في
استواء العرض واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فيما بين الافاق

ومن الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فالافق حقيقي والدائرة
عظيمة او الى وجه الارض فالافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما
سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط قائم على استقامة الشخص بمركز الارض وبعد الحسي الى المحيط
الكلي والظاهر من كل من الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض واما الحسي بالنسبة
في فلك الشمس وما دونها لان نسبة الارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية
للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق
قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكانت الدورة رحوية لكن حيث يكون
احد قطبي العالم على سمت الراس وان كان غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار
على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى
نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب فتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي
الافق افق الاستواء والا فالافق المائل والاصح للآفاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار
وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار
ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا حاجة الى عدم اطراد التعريف فتصدق على كل دائرة تمر
بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث يكون دائرة الافق على معدل النهار
ومنها الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي منتصف المعدل وجميع المدارات اليومية
الظاهرة منها والخفية ويعرف بها ارتفاع الشمس في كل حين يصل اليها فوق الارض وغاية
الانحطاط كذلك اذا وصلت اليها تحت الارض   وتوهموا في سطح كل من معدل النهار
وافق الاستواء ونصف النهار دوائر على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا
محالة تحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احدها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل
بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء ونصف نهار القبة وافق
وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من كرة الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تنقسم
الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمور والربع المسكون وان
كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي
منها   وتوهموا في افق نصف النهار عرض البلد وهو بعد ما بين دائرة نصف النهار بين معدل
النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني

هذا انما يصح في غاية الارتفاع الشرقي
ففي الكلام خبط وترك ما في جانب الانحطاط

ارتفاع

ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم الى سمتي الراس
والقدم يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في
الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل افقه عن المعدل فاذا اخذ بارتفاع
الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي ونقص من تسعين كان الباقي عرض البلد
واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اخر العمارات في
المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب الى نهاية العمارات اليهم واخر العمارات عند بعضهم ساحل
البحر الغربي وعند بطلميوس جزائر الخالدات لو اعلها في البحر وبينهما عشر درجات وهي في سمت
من يلي وعشرين فرسخا   وقسموا المعمور لما لم يكن على خط الاستواء وما بعد انه
بين الا وجها عمارة لافراط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة لافراط البرد
وقع معظم العمارات في الربع المسكون بين ثلث وعشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان
يبلغ العرض قريب تسعين فقسم اهل الصناعة هذا القدر بسبعة اقسام في الارض حسب ما يلزم
من تفاوت ازمنة الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الاستقلالي من المشرق الى المغرب
وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الاعلى
الصيفي فكل من الاقاليم يحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء فيكون الشكل الحاصل
من المقصص اشبه شيء بالطباق الدقوق ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي
اضيق ومبدا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة واخره حيث العرض عشرون
وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث
وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض سبع وثلثون الا عشر والسادس حيث العرض
ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس ثم الاخر حيث العرض
خمسون وثلثه منهم من جعل مبدا الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارات   وفي خط
الاستواء اثار تدل على ان من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما التي
لا عرض لها لكونها على خط الاستواء تدور الفلك فيها كما يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات
اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قوائم كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار
في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار
مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المطالع بسبب الحركة الخاصة مثلا

او كان الشمس بالنهار في النصف الاوسط من فلكها الخارج كانت حركتها السابقة اعني التي من المغرب
الى المشرق ابطأ فحدث بها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا اسلف بالليل الى
النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فحدث بها الحركة الاولى ابطأ فتفاوت الحركات
في نصفي مدار كل اليوم لكن ذلك غير محسوس وساير الشمس في قسمي السنة مرتين مرة
في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار
بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب
راس الجدي ويكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء فيكون لهم صيفان
وشتاءان وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية
كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الراس
فدور الفلك رحويا فيكون معدل النهار هو الافق ولا شيء من الافق مشرق ولا مغرب
بل جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل جميع الجهات يمكن ان
يطلع الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني
الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس
ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون
ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة ولا يحصل الا من جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع
التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي
وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا يسمى بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات
الموجودة على زوايا غير قائمة وبحسب العرض ولا يقاطع الا الذي يكون بعده عن القطب بمقدار عرض
البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء
في جانب القطب الخفي واما التي تقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة
اعظم وكان في العرض الجنوبي لكونها اقصر ولذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل
كان الامر بالعكس كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت من ان كانت المدارات
التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند
كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج
الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار

اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي يليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة
على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الخفية على الظاهرة
ويكون من ابتداء النهار وما فضل الليل الى راس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وما فضل النهار
ومن ابتداء الليل الى راس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء منها والليل بطوء وبالعكس كنهار
اول سرطان لليل اول الجدي او بالعكس خاتمة يشتمل اكثر ما ذكر واشير عظم
امر السموات وعجب خلقها وبديع صنعها واسطام امرها امر ممكن شهد بها الامارات ودل
عليه العلامات من غير اخلال بما يعتبر من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا كلها
على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا الفرع ما هو ثابت
الحركات والاوضاع في ما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم
لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك اورد عليهم اثباتا ما تراه السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كذا والمشتري
ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في ساير
السيارات ودرجات البروج على ما هو في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو
لا متحققة في السماء وسواد القمر ايضا انما هو ما يشاهد في الخسوف ليس اختلاف لون
بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب والدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية
ظهور تلك الآثار منها في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا
الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة
وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب والتدوير فيه الى غير ذلك من
الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجابوا بان نسبة الاسباب الفاعلية لا يقتضي اختلاف الآثار
لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب القابلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو
مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا ينافي هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق
فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار لجواز ان يكون اختلاف
الحركات والاوضاع الناشئ مستندا الى مشية القادر المختار فلا يعتبر ما اثبتوا من
الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا اصل الحركات المخصوصة على النظام
المخصوص بدايم لزومها ازلا وابدا من نفس الحركات لا لارادة واقعة بارادة جزئية من النفوس

الفلكية مثلا كما سياتي في اثبات العقول المجردة مع ان افلاطون بان الحركة الارادية يجوز ان يختلف
او ينقطع لمقتضى الارادة ثم لا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة   القسم الثاني في البسايط
العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الاستقراء
الحسية والبسيطة والتامل في احوال التركيبات والتحليلات قد دل على ان الاجسام العنصرية
بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ثم رطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسايط ما يكمل
على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و
اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع
بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو
الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومنهم من ذكروا في بيان الحصر في هذه الكيفيات الاربع
ان بسايط العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف
او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من
لطيف وكثيف فاللطيف اما محرق مطلقا وهو النار او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال
وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال وحفظها وتوزيع للاجزاء فالعنصر
اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون لزوجة جامعة او مفرقة هذا والتعويل
على الاستقراء ولان بيان ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جرح من الاعتراضات
عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بسبب عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به
نعم الناس لما شاهدوا التركيب والتحليل وجدوا مركبات الكائنات متولدا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا امرا غير الاربعة متكونا عن تركيب اجسام الاولى ولا منحلا اليها فلا جرم
زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة   ولم يتقوا الاشتباه مع ان الفلاسفة
في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والباقي بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء
وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعل اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء والارض
وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف
وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبها
تعارض الاستقراء الصحيح فقد يظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يبقوا الاشتباه
الا في امور ثلثة الاول وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب على منهم

بقية

لو
[illegible]
الى الجمهور
[illegible]

انها دخان غليظ مشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب آخر وذكر
مبنيا على القواعد الاسلامية وان يكون لما شاهد من اشتعال النيران هواء اشتدت حرارته
لا عنصرا برأسه الثاني يبوسة النار فانه مع عسر قبول الاشكال وتركها فان الطريق الى امثال ذلك
هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المشاهدة التي
على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات
والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها
للرطوبة الطبيعية المغيرة بسهولة قبول الشكلات وتركها غير مسلم بل ما تعين البلة والاجزاء
المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابسا فيه كما في الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء
فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف عند انعكاس الاشعة الامرية انه كلما كان ارفع من
الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة الماء الذي يعني
الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار
حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية
الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف لا يحصر
بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية
ثم جعلوا البعض ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة
بالمواليد الثلث المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة
وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلان النبات علم انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء
وحصول حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيحصل بحسب ما يصل
اليه من الكيفيات والاعتدالات على ان يكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحصل
كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء يتخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا
في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من تحتها يتولد المحللات يتصاعد منه اجزاء
هوائية ويتقاطر اجزاء مائية ويبقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تعقد طبخا وبقي
يوجبه حصول مزاج يستتبع صورة نوعية صورة خاصة يحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب
ان تتلقاه عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اقدر ما لا يمكن تلك الاسباب لكونها
على النقص والزوال وقد ذكرناها دفع لما يقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون

لسبب من
الاسباب
٣

لجواز ان يكون باردا في طبعه فما يكون
متسخن فقد تسخن بالانعكاس يكون
فما لم يصل اليه اثر الانعكاس
باقيا على طبيعته

جامعة لها وانه لا بد للتبدد والاجتماع بين الاجزاء النارية وغيرها من سبب يسند به رجحانه ثم
التمايز والتأثر ولم لا يكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية
نعم يرد انه لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج لحرارة الاجزاء الهوائية او العارضة من
الاجرام السماوية من غير حرارة نارية وان يكون الاختلاط محض ملاقاة العاذر المحاد او مجرد
امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فغايته ما يدل تركيبه ويجعله فلا يدل على ان جميع المركبات
كذلك   المبحث الثالث زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية
وخصوصياتها بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الارضية فعند تبدل الاستعدادات
يكون بان تزول صورة وتحصل للمادة بالفعل ويحدث صورة اخرى وهو
المراد بالكون ومذاهبهم انقلاب بعض الى آخر وقد علمت ان النار فوق الكل وتحتها الهواء
ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازدواجات احدها
بين الهواء والنار والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وكل منها والى غير المجاور
بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض وكل منهما
او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين
من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بواسطة
اربعة وبواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلا من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية ويشهد
بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات
على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للرشح او لانجذاب الاجزاء المائية على ما قال ابو البركات ان في
الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وصغر حرارة الهواء اياها لم يحس
من حق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها بملاقاة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت
ونزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف
ولما كان النزول الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم في الاناء المملوء بالجمد دون المكسور
عليه الجمد فانه لا يتصور فيها هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من ان
سيرت وتصعد ولو سلم فينبغي ان يبعد او ينقص بالنزول فلا يعود قطرات الماء بعد زوالها
ولو ادى الى انا نزلت من مسافة بعيدة لزم ان يكون في زمان الحلول والوجود بخلافه على ان النزول
انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء   المبحث الرابع لما كانت النار شديدة

لان النزول انما يكون
اذا كشفت
وح لا تنزل الا على الاجزاء وتعلقت
المستقيمة فلا يتصور والحط من
الارض على
اطراف الاناء من جوانبها
ه

الاحالة لما جاورها الى جوهرها القوي كيفية الحرارة النارية وشدتها كان لها طبقة واحدة
وهي صرافة الاستحالة لمجاورها ومقعر فلكها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة
عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا استحالة يرد في الموضع المتوسط من القطب لبطوء الحركة وغلظ
فما يلي القطبين بسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب
حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بسببه الاسباب خارجة وقد استدلوا بما شاهدنا من
حركات الشهب ودوار الادخنة على نهج حركة الفلك الى جهة الغرب فالنار يتحرك بحركة الفلك وانما لم
يتحرك الهواء بتبعية النار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة
فلا يلزم حركة المحيط وقيل ان لكل جزء مفروض من النار جزءا معينا من الفلك كالمكان
الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء
فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على
الراي الاصح لملاصقته مقعر النار دون مقعره لما سيجيء من امر الماء والجبال وله اربع طبقات
احدها المجاورة للنار لا يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان
فيكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الطبقة التي تجاورها الادخنة ولم
يتصعد اليها البخار وذلك لان الدخان لغلبة الاجزاء النارية ويتصعد من البخار من
حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة
الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة التي تجاور الارض المتسخنة بانعكاس الانوار من سطح الشعاع واما الماء فطبقة
واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء
الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء
الارضية في قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها البرية التي انكشف بعضها عن الماء
وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب الصرفة
والثالثة الصرفة الاقرب من المركز فيكون طبقات العناصر سبعا وجعلها صاحب المواقف تسعا
لانه اسقط النار لعدم تمائه على الكرة والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها
المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وفوقها الهوائية الصرفة وتحتها البخارية المخلوطة
من الهواء والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون

عن انعكاس البخار

يعني ان الميل الى ان
يتبع مقتضى الصورة
الى غيره ١٢

وكذا التبادر والملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء
من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء ح

طبقات العناصر

زيهم براوان الزيهم يسلا يكون سواء صرفا وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة
مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما
يعادل ان ذلك لا يقدح في كريتها معا ماله ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة
محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل الى الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين
الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرة بحسب الحقيقة فيعدم ح
في ذلك اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان يكون جميع الخطوط الخارجة
من المركز الى المحيط متساوية وبحسب الحس ولا يجد التفاوت والذي يقتضيه قواعدهم احاطة
الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق
الارض وكذا الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون هل هو انحدار الكرة المائية الى
ناحية الجنوب لكون اوج الشمس فيها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج
الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في الاوج اشد تسخينا من كونها في البعد لكون الحرارة
اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف و
لا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما في فتيلة السراج وعلى هذا استقل البحار
من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر ويكون العمارة دائما
حيث اوج الشمس لئلا يلزم في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض الحر الى
حد النكاية والاحراق ولا البعدان في الشتاء بعد البرد الى حد النكاية والسبعية وقيل
السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال بالاتفاق من الاسباب الخارجة فيسيل الماء
اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب
معلوم عند العامة الا العناية فان ارادة واذكر ارادة العناية ان يكون ذلك مستقرا للانسان
وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهندسين
من حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يعترفون العنا
بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد
والاختيار والتحقيق في كرية الكل وانساق المعقول على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض
في الوسط يعني ان وضعها من السماء كمركز الكرة عن محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا الى العلوية
اي الى جهة العلو
عليه واستدلوا على ذلك بعلم النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة تقصد الاثنية وبحسب النظر الطبيعي

اي بالحركة الوضعية ١٢

الكرية بقلم عنهم

بما يفيد اللمية بحيث لم ما ذكر في علم السماء والعالم من ان صح العناصر بل الفلكيات بسائط وان شكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون
تحت الكل وهو مائل الى مركز محدد الجهات ولو كانت في جزء الطبيعي لم يتحرك عنه ولا الى الارض
هذا مثل مستقيم على ما ليس في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لحصاد الملس فلا يتحرك
على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستندا
الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لا تفيد كونها
متحركة في الوضع لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرة ولا في الوسط ويتحرك
على الاستدارة لا بالطبع كالفلكيات واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات
مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كرويا لما نرى اسفله لا سافل الجبل الشامخ على ساحل
البحر قبل الجبل كله ودفع بالشك لو كان البحر وليس كذلك لانه يظهر لرأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا
ويتحقق ذلك بانه لو قدرنا ان على مواضع مختلفة من ارتفاع الجبل اسفله ومثل استدلالهم على
كون الارض في الوسط بانها لو لم يكن كذلك لزم ان لا يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر
لبعده عن السماء ومن البعض اكبر لقربه منها والواقع خلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض
بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان الطلوع الكواكب
على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد او على تقعر لكان الطلوع على الغربيين قبله
على الشرقيين وهي مساكن حقيقة الوضع وكذا الغروب وليس كذلك بل الطلوع والغروب للشرقيين
قبلهما للغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات الجزئية وغيرها فان اوساطها انما تحس
في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعة
كانت للشرقي بعد مضي ثلث ساعات ان كان ما بين بعدي نهاريهما خمس عشر درجة وهي
مسكنها المعمورة بعرض الفضل وعلى هذا القياس فيحتمل التحدب لو كان الامتداد
العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لم يقع ارتفاع احد القطبين والخط الا
بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس لمن يسير الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف
ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي والكواكب الشمالية للواغلين في الشمال او بالعكس للواغلين
في الجنوب بحسب وغولهم فيه سوى التحدب من الاستدلالات وكذا في سائر الاستدلالات
التي هي سوى السعيين التركيب الاصطلاحي حسب ما يقتضيه التحدب دون الاستقامة او التقعر

فان حركته ارادية ذاتية تتبع للطبيعة كما ذكر في موضعه ١٢

واذا ثبت استدارة العقدة المكسوف حس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون بوجوه
الامور المذكورة مع المبلغ المذكور مساعدة سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم
استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا بين انه لا سبب له سواه ولو سلم فما ذكرتم لا يفيد
الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا تحصل الا بالرجوع الى ان ذلك محسوس كما في
استضاءة القمر بالشمس   القسم الثالث في الكائنات التي من مباحث البسائط بعضها اعني
الفلكي والعنصري شرع في قسمي مباحث الكائنات اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك
لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة
وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء والجو وحكاه واما في الارض والنوع
الاول منه ما يكون من البخار ومنه ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب
رطبا هوائيا ومائيا هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن
هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بالتحليل لكون اجزاءه المائية فيصير هواء
وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان
اصابه برد شديد جمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا
صغيرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا كبيرا
غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيف والجمود
في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا نزل طلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون
السحاب الماطر من بخار كثير تكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة
للاجزاء من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح وثقل بعض
الاجزاء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء
البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود و
ان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد ونار لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ
بالوصول الى كرة النار كما نشاهد عند وصول دخان سراج مطفى الى سراج مشتعل فيسري فيه
الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق

ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما
يقف تحت كوكب ويدور مع الارض بدوران الفلك اياما وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود
بحسب غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الاشتعال الى الارض يرى
كأن ثعبانا نزل من السماء الى الارض وهو الحريق   وفي ذكر هذه الادخنة اشارة
الى اسباب الرياح لكن ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وتنكسر
حرارتها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وتنزل لطبقها فتموج الهواء فتحدث الريح الباردة
وقد لا تنكسر حرارتها فتتصاعد الى كرة النار فترجع لحركتها التابعة لحركة الفلك فتحدث الريح
الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انه تصادم الفلك الى ان يتحرك فيحصل
الهواء الذي حركته والاولى ان يتصور ان ينقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كره
النار ويمتنع بشدة احالتها اياه ولدفعه تصادم الفلك صعده وقد يكون لتموج الهواء بتحلل
ينبغي من جانب منه فيدافع ما يجاوره وهكذا الى ان يعرف وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح
باي سبب كان واما الزَّوْبَعَة والاِعْصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب
الصاعدة تلاقي ريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحاب
قاصدا النزول فيعارضه في الطريق سحابة صاعدة تدفع بها الاجزاء الريحية الى فوق وتدفع الريح
من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فتستدير ويتصعد الاجزاء الارضية معها فترى
ملتوية والحق ان ما يشاهد من احوال الرياح العاصفة للاشجار والخابطة للسفن ما
البحر وما يوافق من التحريها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة
صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت كان من الاسباب الملازمة
وقد يحول شيئا الى سبب الهالة وقوس قزح واما الهالة فسببها احاطة اجزاء صقيلة
كانها مرايا صغار صقيلة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم
مثل القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة فيه لا يستحيل ويتمكن في كل واحد من تلك الاجزاء
المرشة شيء لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى
الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه فاذا لم يكن جهة مقابلة المضيء فيرى ضوء القمر
ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان
ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون السبب الحاصل هي

اسباب الرياح

الزَّوْبَعَةُ بالزاء المعجمة والعين الغير المعجمة
رئيس من رؤساء الجن ومنه سمي
الاعصار زوبعة ويقال ام زوبعة
وهي ريح تثير الغبار ويرتفع الى السماء
كانه عمود   صحاح

[illegible] يقال تراخى الشيء [illegible]

تلك الاجزاء ومن المثل واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل النير لتلتقي شعاع النير فان الرش
اللطيف لا يرى في الضوء القوي كاجزاء الهباء المنبثة في الهواء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم
الريح لسهل تخرقها من جميع الجوانب على الصحو ومن ثمة علم دلالة على ريح تاتي من تلك الجهة وبطلانها على
بتخرقها خ
السحاب على المطر لتكثف الاجزاء المائية وقد يتضاعف الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة
احدهما تحت الاخرى ولا يرى الكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات
معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما
قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم
كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالمرآة الذي وراءه شيء ملون انعكس منه
الشعاع وكان الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك
الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان
مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك
الدائرة فوق الارض على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع
الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها
فقيل لان ما في الطرف الاعلى يكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة
والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما الكراثي هو
مركب من اشراق الحمرة وكدورة الطبقة ولذا يأتي ذلك يشبه ان يتدرج من صبوغ الحمرة الى الارجوانية
من غير انفصال الالوان بعضها من بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود
وليس لمع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف تلك
الالوان   وقد يحدث وذكروا ان القمر يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان
كما لكن قد يحدث بتركستان في سنة خمس وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوس على الوان
ثلث خ
قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت تحت تلك قديمة واسعا ولم يكن الوانها في صفاء
الوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة رشية للحق رقيقة السحاب والقمر على قرب
من الافق   النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الانهار والجبال والسبب الاكثري لها الارض
يعمل الحرارة في الطين اللزج تحت شمس عظيم انعقاد حجارة يابسة وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة
معدنية مجمدة او لان ارضيته غالبة على ذكر الماء بالعرض لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا

الى حال الماء دفعة واما على مرور الايام فيكون الحر العظيم فاذا ارتفع بان يحمل السيول العظيمة
طائفة من الارض بلا من السيلان ثم يتحجر او بان الطين اللزج يختلف اجزاؤه في الصلابة والرخاوة فيحفر
اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح او يحصل من تراكم عمارات كثيرة وتعود بكل العمر بالتدريج عودا
ذلك مع
شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة او نحو ذلك من الاسباب كالتلال وقد روي بعض الجبال مصعوده
سافا فما كانت ساقات الجدار تقسمه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد
سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار
عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان يكون المعمور قد كان في سالف الدهر مغمورا في البحر
فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال ويكون الحجارة باسبابها
متنضدة كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان الابخرة تتنفس عن الارض لرخوها فلا يجتمع منها قدر يعتد به   النوع
الثالث ما يحدث في الارض وقد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما فوقه
ويسمى الزلزلة وذلك لانه اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه
الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك
في ذاته وحرك الارض وربما شقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة
والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة خروج
الابخرة وقلما يكون في الصيف لعله لتكاثف وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفر
فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يعد من الكسوف سببا للزلزلة لفقد
الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الى حقن الرياح في تجاويف الارض بالتحصيف
بالتخنيق خ
بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج   وربما
الحقن
الجمع والمنع
م
ينقلب البخارات ريح الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث
تحت الارض ان كانت كثيرة واشتد صعودها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون
الجارية وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما خرجت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء
او بخار ليتبرد بها البرد الى حد ما كان فينقلب ايضا وهكذا الا ان ينقطع تحدث دفعة او على
التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدث العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث
تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا او اندفعت اليه حدث منها العيون

الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وعدمه وقد يكون سبب العيون والعوار والآبار مياه
الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها   ثم انهم معترفون
بعض ان ما ذكر في الآثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما
هو راي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة الله القادر المختار ومع ذلك
فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة تشهد امثالها كما نرى في الحمام من تصاعد
الابخرة وانعقادها وتقاطرها في البرد الشديد وكما نشاهد من الانعكاس كما في الصيقل وفي المرايا من اختلاف
الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب
والمشاهدات ينبغي استناد تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد يحصل لهم من قرائن الاحوال
ما يفيد اليقين بالحدس وقد يختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا
ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون
صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان من جملة ما ذكر من الاسباب يحكم الحدس بانه غير تام
السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح
ما يقلع الاشجار العظام ويخطف المراكب من البحار ومن الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص
فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من اجرام الكثيفة الصلبة
حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق عن الذوب ويذيب صفيحة الترس ولا يحرق الترس
وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من
الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير القوى الروحانية
وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبخارا من خواص النباتات والاحجار في شان السحب
والرياح والامطار وغير ذلك ما يحكم العقل بانه ليس صادرا عن النباتات والاحجار بل من خالق القوى والقدر
وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف اصحبوا واحدا من الترك ممن يقوم باستعمال
بعض تلك الاحجار ويتبعها مستمرا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه ولكن على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك
للشهوات وتشبث بجماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة بقدر ما يظلل الركب اليسير
فتهيج ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم
فرقة اخرى معهم سحابة بكيفهم وتحو الى خلاف جهة مشي الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات
واما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولم يكن الى اللصوص

وليس نخ

الوارد في اسناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور   **القسم الرابع** شروع في رابع الاقسام التي رتب
عليها الكلام في تحصيل مباحث الاحكام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وقدمه لبيان
حقيقة المزاج واقسامه ولميته مباحث لا تناسب الى الاقسام الثلاثة للممتزج اعني المعدني والنبات
والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلاسفة فانما اتى في تعريف المزاج طريق التنويع
على طريق المؤلف بانا نقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المختلفة المتصغرة
الاجزاء فوائدها المتكسرة سورة كل من الكيفيات الاربع لان ذكر المتوسط والمتشابهة مما يحسن بعد ذكر
اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن نظام اللفظ ووضوح المعنى فان
قيل الحاجة الى ذكر المتوسط قيل للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح
لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها يعني ان يكون
بالقياس الى الحار باردا وبالقياس الى البارد حارا وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر المتشابهة
على ما يجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة
ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وهو لكن انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت
بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التوصيف
مع ان الطريق التنويع اوضح فالشرطية عن قوله اذا تفاعلت الى آخره ان كانت صفة لعناصر
وقع تكرار لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا ان يجعل صفة كيفية بعد ما
تذكر المحدودة في الحد وان جعل الطرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في موضع الحال اجنبيا
لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى آخره احد جزئي طريق التوزيع بعد تمام التوصيف وشد
التفاعل عن التوصل الى الكيفيات على ما هو طريق الصناعة وفي التوزيع الى العناصر بواسطة
القوى التي هي الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل قد دخل في
التوصيف توابع المزاج قلنا ذكر ذلك اذا جعل الشرطية من تمام التوصيف لان اخراجها بقيد المتشابهة
بعد الجمع لا فخر واما المتوسطة تعسف على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام
في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان ما بها الحكم وان امكن بدون المماسة
كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس الحديد لكن لا صفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة

يقال يتبادر من قوله كيفية تحدث عن تفاعل
كيفيات ان المزاج هي الكيفية الناشئة عن
التفاعل اولا وبالذات وبكونه التفاعل
منشأ اوليا والمعنى المتبادر هو المقصود سيما
في التعريفات وتوابع المزاج بالنسبة الى
التفاعل ليست كذلك وكذا الكلام في
التوزيع فلا ورود على شيء منهما تأمل

وهي بكثرة السطوح الحاصلة بكثرة الاجزاء الحاصلة بصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر
كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تأثير الجسم لا انه لم يشترط وضع اصلا فحاصل السطح
بان ما له حجم دلالة في حطب الموقد وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسائط فالبعيد لا يفعل
الابعد انفعال المتوسط القابل للانفعال فيه فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر
للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة
والجواب انه يجوز ان يكون الفاعل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما في تسخين
الشمس للارض وحدوث المغناطيس للحديد لكنا نعلم انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان كل منها
فاعل لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا لا يتم المركب
من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الابعد تحليل الاجزاء وحرارة فوق ما في
الهواء فعلم منه انه لا بد في تحصيل جزء الناري من الكون والفساد لا يحصل من الامزجة الا بالعناصر
ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصور
اجزاؤها جدا واختلط بعضها ببعض فلا محالة يحصل الكيفية المتوسطة الثالثة ان عند امتزاج
العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا تثبت عنده الصور النوعية واما
الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي
لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر
الاخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية
ويحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو
المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما للاخرى
ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب
بان تكسر سورة الاخرى ثم تنكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا والغالب على الشيء
مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عند ما كان هو قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعف فهو يقوى
على كسر الاخر وهذا محال واما انه بواسطة الكيفية فان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك
في الكيفيات ولهذا لا ينكسر صورة الهواء البارد ببرودة كالارض ولا صورة الماء الحار بحرارة الهواء
ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين
اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضنا ان الكاسر

[illegible]

سو نام

فكذا اذا كان لهما دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة
بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما ضدان متماثلان واما ان يكون على التعاقب فيلزم
صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة
وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول وحاصل الجواب ان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية
فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر والحادثة
اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا امتناع في الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول
بفاعلية الصورة يجوز والكيفية ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة
من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة
عند غيرهم لكون الفاعل مختارا او وسطا لحدوث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر
عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع
بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء
حار هو اقل حرارة ولهذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية
المضادة لها ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لانا نعول على الاصح القول
بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض لا قوة وهو ان الحد حدوث الكيفية
المتوسطة بحد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية
المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة
فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد
المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفاعل
قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية
وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وان النزاع في التفاعل وان
زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار
قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فيلغو حكم
في المزاج بان الكسر والكيفيات انما هو لصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة
برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة للماء [illegible]
ان صورة كل عنصر تتعلق بمادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية فانه كان تنكسر برودة

اي تامة او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة
كل عنصر ينفعل بالذات عن صورته وكيفيته اما او الوصفية الفعلية او الانفعالية على نحو ما مر
وعلى هذا الاصل يحمل القابلين يكون الفاعل هو الصورة مالوة على القابلين بكونه هو الكيفية
من لزوم انفعال الكيفية الفعلية ضمنا اذ كان الكسر والانكسار في الفعليين اعني الحرارة والبرودة
ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية ضمنا اذ كان الكسر والانكسار في الانفعاليين اعني الرطوبة
واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعل علة ضمنا فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات
كما ان النار وبرودة الماء، وكذا البواقي فلما تم لعلها ان لا تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما
الذي بان وسيظهر من حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة
والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا
انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها
الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة
او البسيطة للممتزج مماثل الى الحاصل في الجزء الاخر اي مساو في الحقيقة النوعية من غير تفاوت
الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي اذ لو اختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات
العنصرية الباقية على حالها لكن لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يحدث كيفية وحدانية
بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية وغير ذلك مما نسانه عليه بل كان هذا المجموع
تركيب مجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة
التي بها والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر
في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يسخن بالعناصر الى الباردة وتبرد بالعكس
اي الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فقصد الدفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه
فهو لتصحيح النقل وتصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم
فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد
تبدل في الصور النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة
تبدل في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة وللحكماء في ان القول
بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحس مبني على جواز الاستحالة

كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام
انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل يسيره الى الحر من غير كون ويبرد لا ورد عليه
من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى
الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول
نظرا الى زعمهم
الطب فبقي مهملا ورد بان الجواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد وبيانه في الكل
بان الجواز الاستحالة في الكل ويعتبر على ما اسر اليه في البيان من زوال صورة وحدوث
اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يستند الى زمان فلا بد من تغير
واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون
في الكيفية بان يتغير ويضعف الكيفية التي تناسب الصورة الى ما تناسب الصورة التي تفسد
ويشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء
الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجوه وبيانه لما يفيض
المختلفة
الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج يستعد المادة
النوعية
بذلك لقبولها وهذا اعني الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول
الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء الصغيرة بحيث
يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها
ثم التعريف يتناول المزاج الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة
للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من الكيفيات
الكيفيات لصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر في التوتيا والانبيق
فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم وعزلت الى جسم مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا
حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات ان تعد الكيفية المزاجية للاجزاء الممتزجة لفيضان
صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المحصلة بواسطة صورها وكيفياتها
فيحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية
فلا يدخل في التعريف لانه لم يحدث من تفاعل العناصر بذواتها اي صورها او كيفياتها
فالمزاج نوع لو قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من

دليل لكون العناصر محفوظة
اي صورها
في الممتزج

[illegible]

الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج من الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما انكسرت كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة عند راى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صورة العنصر باقية والصور الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار ملابس الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز ان يكون المولد من عنصر واحد قلنا لو ذان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في الاجزاء المركبة دون البسيطة كالصورة الذهبية او يكون قبول البسيطة اياها مشروطا بالامتزاج ثم هيهنا مذهبان فاسدان الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما الحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس وبطلانه عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان خلع صورها ولا يكون لواحد منها صورة لا جسم وتلبس الكل صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات اي صورة نوعية لبعض الانواع الموجودة في الاعيان وله وجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل هيهنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالسرعة و البطء والتوحد والانثلام باطل بحكم الوضع والاسق ثم المزاج بعد صحة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الوضعي وما خرج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر شرط صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من اخر في اخر من حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر معلوما في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس ولذا قيد صاحب القانون التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة وزعم الشارح ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي الشيئين في القدر عبارة عن تساوي محلهما والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات

شدة

شدة وضعفا وفيه نظر لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي ميول عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع اذ لا يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميل لا يمكن بدون تساوي مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه لو كان الغالب في الكم يغلبه في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاوق الصورة النوعية في احداث الميل وقد تعاون فيما عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الوضعي والخارج عنه وما يشبهه على ما سيجي خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا مقاديرها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح من كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل الوضعي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه فادخال هذا الانحصار ومنعه اذ ربما يكون جميع ذلك احد اقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي وهو ممنوع لجواز ان لا يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب قاهرة غير علية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارضي مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه او كيفيتين غير متضادتين تشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة و اليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل لجواز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب والحار البارد اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد معا او الرطب واليابس جميعا وقد يقال المعتدل لما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي

فيه انه يجوز ان يكون كلام الشارح رحمه الله
ولم يدع احد الخ اعتراضا على ابن سينا في
ذلك الادعاء يعني ان هذا الذي ادعيت
ادعاء من عندك ولم يدع احد غيرك وليس
بصحيح كيف والمعتدل الخ ومثل هذا الكلام
كثيرا بل يجب ان يحمل على هذا كيف وذهاب
مثل ذلك على فضل شارح القانون خارج
عن القانون غاية الامر سقوط الاعتراض من
وجه آخر تامل
منه

وهذا هو المعتدل الموصوف الطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة
ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي
ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا ان للاسد الجراة والاقدام و
للارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال
يعرض له ثمانية اعتبارات لان المعتدل المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافق المطلق
من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى
الخارج فللنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص
الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس
الى الداخل فللنوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له
من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج
اي نوع فرض بحيث اذا تعدى او فقد احيلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيما
بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنهما بعرض المزاج للنوع فان ليس جميع افراد الانسان على مزاج
واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين
ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا
واذا انتقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون مثال واسطة بين هذين
الطرفين له الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض
من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي وهو حاصل في شخص
في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال
الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد لعله الا انه مستورا
بالقياس الى سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر
اصناف الانسان له عرض ايضا لو خرج الشخص عنهما لم يكن تركيا بل صنفا اخر وله واسطة هي اليق من
اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا
لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة سائر افراد ذلك
الصنف وهو المزاج الذي يحتاج ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا محالة ان
له سعة محدودة ان من اجله هو شاب غير شيخ او صبي او كهل وله طرفا افراط وتفريط

[illegible]

لا يتعداهما

لا يتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا
حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي له في ذلك الوقت
اصلح للافعال من المزاج الذي في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر
اعضاء البدن له عرض له طرفان اذا تجاوزه لم يكن قلبا وواسطة اذا حصلت للقلب
كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه وظاهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه
لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض
مزاج الشخص على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو واطلاق الوصف المعتدل عليه لانها ما يحق
ما يعتبر بمجموع البدن من حيث هو مجموع اذ ان كان الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع
من انواع الكائنات يشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي
وشخصي بكل منهما بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما واحدا مقابلا لها قلنا نعم
الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها
على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها
في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب يعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ
ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم يعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث لو انتسب جميع ما في
البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة واليبوسة
وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا حاجة الى انه ليس معنى اعتدال
في مزاج جملة البدن المعرفة بالمزاج الصحيح اختلاط اجزاء الاعضاء وتماسها فكانه
موجود وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تاثير بعضها
من البعض لمجرد التماس وربما من غير امتزاج واختلاط للاجزاء   والخارج عن هذا
الاعتدال يعني الاعتدال الموصوف المعتبر بحسب الطب منحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية
واحدة من الاربع فيكون اما ابرد مما ينبغي او اسخن او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير
متضادتين فيكون احر وارطب او اسخن وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس واعترض الكاتبي بمزاج
المخلص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او بعضائه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين

غالبتين ومغلوبتين معا كان الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المخرجة زيادة كل على الاخرى وليس
على القدر اللائق لا على الاخرى فاذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث
كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات
في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى
مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة
والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة
تضرب اربعة في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث
مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر على عدد الاقسام الممكنة
اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس وهذه
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلان واما
المنفعلان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين والمعرض داخل بعض هذه الاقسام فجعل
الاقسام الممكنة تسعة وستين فاورد العلامة الشيرازي بحثا ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال
سواء ان تتوفر على الممتزج من كيفيات العناصر وكمياتها القسط الذي هو اليق بحاله والانسب بافعاله حتى
ان يكون الحار مع البرودة بنسبة تليق بافعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما
دامت هذه النسب محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات
مثلا اذا كان الاليق بالممتزج ان يكون اي يحصل له ان يكون الحار من عشرة الى عشرين و
البارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الحار عليه فصارت الحرارة اثني عشر والبرودة ستة
او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة واما اذا صارت
البرودة تسعة مع كون الحرارة اثني عشر فليس معه خروج عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج
صار ابرد مما ينبغي لا احر او مع كون الحرارة ثمانية فليس الا خروج عن الاعتدال بالحرارة حيث
احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كان النسبة اللائقة ان يكون
الحرارة ضعف البرودة مثلا فعلى النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها
او زيادة البرودة على النصف او نقصانها او لا يعد مع زيادة الحرارة على الضعف بنقصان

البرودة

البرودة على النصف او مع نقصانها على الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كيفيات
العناصر فلا يرد ما قيل انه بناء على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم استحال
جواز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد معا بان يزيدا جميعا على الاخرين وذلك لان المعتبر تساوي النسبة
بين كيفيات العناصر كالضعف والنصف مثلا فيعتبر النسبة لا المقدار الا مثل ما ذكر في الكيفيتين مثلا
نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج زيد مثلا
احر وايبس من اعدل احواله ومزاج عمرو ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك
كيفية متوسطة يحكم بها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة

واختلفوا في اعدل البقاع فقد اتفقوا على انه كما ان اعدل الانواع كان اعدل الامزجة
اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف
فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة والبعد عن التضاد والكثرة ولانه اصلح الانواع
للافعال المتعلقة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك
وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصقاع
بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي
لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد ولتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس
صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم سريعا ولا تتوقف في موضعه من ان حركتها
في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين و
لا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا اذ اعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم
ومع ذلك يكون كل منهما حصة ومنه يعرف ان الامر في كون الفصول عندهم ثمانية فان الشمس
لا تسامتهم عن بعد كثير بل على قرب من المسامتة لهم واما الساكنون من حد الموسطة الى الاقاليم
وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بان الذي اجمعوا ان الشمس
تسامت رؤسهم في السنة مرتين لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف
على ما علم ان الميل الكلي لهم دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون حارا لهم مفرطا لا ان
قرب المسافة في زمان يسير كما في الصيف عندنا يستحق مع عدم بعد الشتاء الموجب للهواء
عن استعداد السخن محض جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم سريعة الزوال الحال كما مر
وسخونة الهواء من المسامتة او القرب منها في الملائمة دوام الوصول لان اثر المسامتة في

مما كان ايام كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا او الصيف الدائم وان ضعف لا يكون
اكثر ما بعدا من غير الدائم وان قوي كما كذلك ثم ليس مدة في قوته لحظة وما بينهما ان زمان وصول
الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت راسهم وصيف يتعقبه
بحرها [illegible] وان يجوز ضعف الفعل الكلي كيف يسرى الى [illegible] على غاية القرب [illegible] عن
سمت راس [illegible] على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلاد بل اكثر لان
لان ما يصل منه الى لهم من اسباب التسخين ولا مثل [illegible] من اسباب البرودة ولو كان حر شتائهم
مثلا فكذلك صيفهم وجوابه منع ان حر الصيف في [illegible] انما يلزم لو لم يكن لهم قرب
من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يشتد حر صيف البلاد المفروضة بسبب ازدياد طول النهار على الليل
الى الضعف [illegible] ان طول النهار بها يبلغ ستة عشر ساعة [illegible] ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا [illegible] لا يوجد
فلعل اهل خط الاستواء الا انهم [illegible] ولا سيما من جهة الشمس [illegible] ودون الهواء
[illegible] عند كون الشمس في [illegible] من الاعتدال بخلاف البلاد المفروضة فان
[illegible] على [illegible] لعدم [illegible] البرد وان كان على التدريج
ولا [illegible] ضعف [illegible] الى الاسباب الارضية ولعل الجواب
على [illegible] كون سكان خط الاستواء اقرب الى الاعتدال الحقيقي [illegible]
العلويات [illegible] عليهم [illegible] من حر او برد
لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو [illegible] لجواز ان يكون الباقي
في الحرارة او البرودة [illegible] وكثير من الباحثين الى ان اعدل الاصقاع
سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في [illegible] وهذا ان [illegible] الى [illegible]
[illegible] ان كثرة التوالد والتناسل [illegible] العمارات [illegible] من الكمالات التابعة
للاعتدال [illegible] الحقيقي الذي هو [illegible]
الرابع [illegible] ان المعتدل [illegible] كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب [illegible]
بافاضة الكمال اجدر [illegible] الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي
على ما هو المطلوب [illegible] ان تلك الكمالات في خط الاستواء [illegible] الاقليم الرابع [illegible] ان يكون
[illegible] الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات [illegible] يشهد ما ذكرنا [illegible]

[illegible]

في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع
على كثرة بلاده بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال
الاقليم الرابع بكونه وسطا من الاقاليم بعيدا عن [illegible] الشمالية والاحتراق الجنوبي
فاولى ان يستدل على خط الاستواء بكونه على [illegible] الوسط من الشمال والجنوب فلنا الوسط
[illegible] متوسط بين [illegible] اسباب الحر والبرد [illegible]
بين [illegible] فان [illegible] الشمس [illegible] على السواء [illegible] الوسط [illegible]
منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد في [illegible] الجنوب والشمال وليس كذلك
واما المباحث بعد النزاع عن مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام
فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج [illegible]
[illegible] حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه
الحصر ان الممتزج ان لم يكن فيه مبدأ التغذية والتنمية فمعدن او مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية
فهو الحيوان او [illegible] فهو النبات وان لم يتحقق [illegible] فالمعادن وانما قلنا مع تحقق
مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور و
الارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ان تبعد من النخلة الانثى [illegible] الذكر
و[illegible] بحيث لو لم يُلقّح منه لم تُثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها الى
[illegible] من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد
الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور
الحيوانية وخواصها لا يبان يبلغ قبل الانتهاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية
ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما حصل له افق
الحيوانية كالنخلة [illegible] بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة والمراد بالحيوان ساير
[illegible] مع [illegible] حصر الاجسام في [illegible] اسامي [illegible] الحس والحركة
مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان وموالداته كالعظم
والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما يشبه ذلك وانما لا يطلق عليها
اسم النبات والمعدن كالثمرة وما يحدث منها وكالرياح والسحب وغير ذلك البحث الاول
[illegible] المعدن [illegible] ذات [illegible] وذات [illegible] ولا [illegible]

غير واسطة لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق وهو الجسم الذي يجد فيه الرطب واليابس
بحيث لا يقدر ان يفعل فيه تفاعلا تاما، وفيه دهنية بها يقبل حركة الجسم الانطراق وهو
الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض فيلا ينفصل دون اتصال شيء والذوبان
سيلان الجسم بسبب لازم رطبة ويابسة والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ
منه مرايا لها خواص وذكر الفارابي انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى الحديد
الصيني والخنجوشتي فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد
ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة
الاجساد السبعة هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما
واختلاطهما وتاثير احدهما في الآخر لما للامارات هي انا نشاهد الرصاص يذوب سائلا مثل
الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت ويصل الرصاص في الزيبق يتعلق بهذه الاجساد ويقبله
ثم الزيبق يتكسر من مادة كبريته واصحاب علم الصنعة ايضا يشهدون بذلك واعترض ابو البركات
بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن كل جساد
مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لسرعتهما بالامتزاج او لعدم كونهما يحسان بواسطة تصغر
الاجزاء واما كيفية تكونها منهما فلانه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما
بالآخر تاما فان كان الكبريت مع ذلك ابيض غير محرق يكون الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة
غير محرقة يكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج
برد مجمد فقد يكون الخارصيني ان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه
قوة احراقية يكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه ساقا فساقا يتولد الرصاص
وان كان الزيبق والكبريت خسيسين فان قوي التركيب في الزيبق الخاص رضي في الكبريت احراق يكون
الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب الصنعة يشتغلون بهذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت
انعقادا محسوسا لحصل لهم بما علمه الطرثان الاحوال الطبيعية بتقاربها الاحوال الصناعية
واما القطع فلا يدعيه احد وكونها بالصنعة يعني ان اكثر من العقلاء ذهبوا الى ان تكون
الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول
الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس

الخارزني خ
الفارابي خ
والخنجوشتي

بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وبان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه كلها امور
المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نسلم اختلاف الاجسام المعدنية
بالصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان
ادعى مجهولية الصور النوعية والفصول المقومة انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها
مبادي لهذه الخواص والاعراض وان ادعى انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد
موقوف على العلم بذلك فانه لا يمكن العلم بجميع لوازمه على وجه حصول الظن بحصول الصور عند
الاسباب لا بعلم على التفصيل كالحاصل من الشعر والعرس من البذر ونحو ذلك وكيف
لصنعة الترياق وما فيه من الخواص والامارات شاهدة على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم
بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء مثلا في انه اسم بلا مسمى والثاني
اي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى
النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية
والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت بحيث دهنية والمنعقد بالبرد وكالزرنيخ وهو كالكبريت
الا ان الدهنية فيه اقل والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل لضعف
امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات يتولد من ملحية وكبريتية
وحجارة ومنها ما يتولد بعض الاجساد والدائمة وكالاملاح ويتولد من ماء خالطه دخان حار لطيف
كثير النارية والعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا تحلل الملح من الرماد والمحرق بالطبخ
والتصفية والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبة غير مستحكم الامتزاج
بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق ويتولد
من مائية خالطها جدا ارضية كبريتية بالغة في اللطافة والخامس اي الذي لا يذوب و
لا ينطرق ليبوسته او لشدة الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا يقدر
النار على تفريقهما مع احالة البرد المائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة دهنية ولعدم الانطراق ولما
ان عنده ما ليس لا يذوب الا بالحيلة لطيبه لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت
واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة
فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث يشق الارض عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج
بالقوى المودعة في الاجسام التي هي على صور مختلفة فقد تتكون الاجسام معها بقبول فعل

في اسم خ

اخرى وصور يكون لها انواعا من الجواهر المعدنية وتخص كل نوع بنفعة لمناسبة له منها فاذا وقع
في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له انما هي تلك الارض ولاجلها في ان بعضها يحكم
بالصنعة بعد المواد وتكميل الاستعداد كالتوتيا والدوص والملح ولاجل ان مثل الذهب والفضة
والنحاس وكثير من الاحجار وقد يعمل له شبه بعض الشبه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر واما الكلام
في عمل حقيقة ذلك الجوهر واعلموا ايدا ان المزاج الكلي ليس كالاول في سلب الاجزاء التي
البسائط العنصرية على صورتها النوعية بل في الموالد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما
الذهب لا تبقى على صورتها لكونها تابعة للمزاج المعدوم عند تصغير الاجزاء جدا والتركيب للنقص
لا حصول المزاج التابع لتصغير الاجزاء لان التركيب الشخصي من الاعضاء لا يكون عند التحقيق
الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب قدر حجم الزيبق والكبريت وزنهما
على ما لو يعلم ان المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورتها كحجمه اقل منهما ووزنه
اكثر على ما سياتي فانه هذا البحث شريف ينوع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار
ومعرفة مقدار كل منهما في المركب منهما بعد التركيب وفي عمل الموازين الموضوعة فانه يحتاج اليه العلماء
لان امرها الطف واخفاها الله اكثر وقد ورد سبق اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة
والثقل عائد الى اختلافها في الصورة والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل
الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل يتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحجر والطفو على الماء
او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد تساويها في الهواء مثلا حجم الاخف يكون
اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كانه مثقال من الفضة ومثقال من الذهب وحجم الاخف
يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا وحجما والاخف قد يعلو الماء
والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد
واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها
اثقل من جوهر الماء ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق
الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر و
ونعتبر الاستواء الى زيادة في الجانب الاخف بقدر زيادة الثقل حتى ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال
مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ وكما لو ارسلنا احديهما فقط في
الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار

تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان يعمل اناء على شكل
المطهرة مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني كما يكون حال الاباريق ويملأ ماء ويرسل
فيه مائة مثقال من الذهب مثلا ويجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يوزن به معرفة
مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد ما ينقيه مالع في ص
الفلزات من الغش وهي تصفية الماء وكان ذلك من ... احيحون في خوارزم في فصل الخريف
ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل
معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف
بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر يكان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة
تفاوت المائين ولذا اسقط ما لكل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا
لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة
وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان
اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فطفو وان كان مساويا له
فالجسم ينزل في الماء بحيث تماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن بعده جدولا
ولا حاجة معا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما
ولمقدار اوزانها عند كون المقدار الذي في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم
مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني والمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء
وهو هذا الجدول

٤

البحث الثالث بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ثم قال الاكمل فالاكمل في الاعتدال في الاعتدال ولاختصاص النبات بنوع اعتدال لا يوجد في المعدن وتفاوت ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاجزاء والقوى وذلك بان له مواضع تقوم مقام الروح والمركز كعقد الاغصان والفروع ومن البزور مواضع تتميز منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وله رشح واجزاء كالدم له الشعر والظفر كالورق والشوك وله فصول تنبذ كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة

ثم القوى الغاذية المخدومة على انواع هي خوادم للغاذية والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها بعض الهاضمة والبعض انها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يشبه جوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي فهي بعقب الهاضمة اذ يرد الغذاء الى ما هو بالقوة كاللحم والجزء والاحالة الاولى في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس وفي الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي بعض العبارات بدل الغذاء ما هو بالفعل ليعم جميع ما يصير جزءا من العضو و بالاحالة التشبيه في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المحرك يمنع الغذاء وليس القاسر امرا خارجا للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شيء او عظم مثلا فيعلق المعدة لفرط شوقها اليه وان كمش ويريد اخراجه من الفم وايضا فقد تنتفخ المعدة عند شدة شوقها الى الطعام بتصعد وتحدب ويشهد بذلك تشنج الحيوان الواسع الفم العظيم الرقبة كالتمساح فيبين كونها بقوة من المعدة عند شدة شوقها الى الطعام بتصعد وتحدبه ويشهد بذلك وما ذكر في المواقف من ان منع الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة ويمنع على انه اذا كانت بالارادة فما ينسب الا للارادة فعلى ما يعم الواقعة بارادة المحرك

والطبيعة لا ارادة التاسير ايضا للقسمين باحصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان حال العلوق الفصول بعد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس الجامع انه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم ومن باقي الاعضاء تبقى لها ان الكبد تتولد مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منهما شيء على حدة وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طرق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجاذبة وتدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع انصباب الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة ان تجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها يتحرك الى فوق تحت محسة عند عصرها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاعتدال على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وطبخها المضغة من الجنين ثم تمام الاستعداد ثم يتبدل الصورة الى صور الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ويشارك بعض الاعضاء ضعفا في بعض هذه الافعال وقوة في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الآلات والاستعدادات

ويوجد الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لا يبعد في الصغار الى الاعتدال المفتقر الى الافعال المنسوبة الى القوى الاربع وقد تضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للطعام للغذاء من الفم وماسكة له فيها وبعد ان تصلح ان يصرف في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يعدل الى ان كله جوهر المعدة وهاضمة لتحصيل ذلك ودافعة لما لا يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق

ولا حصر لمراتب الهضم بمعنى ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم ضبطوا الى الغاية الغذاء والعضو المغتذي والمطور التغيرات في الغاية تعالوا هضم الغذاء اما ان لا يدركه

خلع صورته فاما ان يلزم من كان ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم
الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول الشبه
بما في المزاج وهو الذي به يصير رطوبة مائية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو
الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة
الممضوغة يفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما بقي
من الطعام بين الاسنان يتغير ويصير رائحته ونضجه لكنه مثل كيفية الهضم الثاني وذلك
ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد يشهد به التشريح ولذلك يجعل ما في المعدة
والفم معها واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة
والثالث في الكبد والرابع في العروق حطا لما هو المعدة والغاية في الهضم ايصال الغذاء الى جوهر العضو
من حيث الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا العروق
الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه
لا يلطف فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية الى محصلة
في المعدة والخلطية التي يحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة
لا يمكنها احالة جميع ما في الهاضمة من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير
من المغذي فالهضم الاول فضله كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه
الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرة الوارد على المعدة ما صار من الحيوان سيما الانسان في المنع
باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب طلبا للجودة والخدار طعم النافع وجده كما

ای با ختیار من الحیوان لا بجبر واخذ اب الخ ه

في باقي الهضوم وكان غذاء النبات فلذا احتاج الى معدة يسع كثير الفضلات ويتولى المخرج
والهضم الثاني يكون فضله قليلا لطيفا لان الغذاء ابن الة يجذب بطبعه من ما هو صفوه جدا
فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع
فضولهما اما ان يكون غير محسوس اولا والاول اما ان يكون باقيا على طبيعته من غير تغير والمتغير
الثاني كالعرق والبول والدم الفاسد الى الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون بعد الاستحالة الى
غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة يصلح للتغذية كالسيل الصحيح الى خارج في البول في حال
الضعف مما فاتت القوة الغاذية او لا كالمدة الخارجة من الاورام النضيجة والاول وهو ما يكون
خروجه طبيعيا اما ان يحتاج الى منفعة الاشخاص منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون لتلك المنفعة

[illegible]

الوَذْي بالتسكين
ما يخرج بعد البول
وكذلك الوذي بالتشديد ه

تولد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو اما في الطول او وهو اما في السمن او غير متصل وهو
مادة الولد اعني المني او غيره يكون غير تولد جسم كخروج فضل المنفعة وقد يتعلق بالمنع كالمدى
الحافظ لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد يتعلق بالحبس حال تكونه كالطمث او حال خروجه
كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا يتعلق بها ذلك اما لدفع ضرر
شيء يخرج من البدن كالوذي الكائن لمعاونة خروج البول او يحصل فيه كوسخ الاذن القاطر
لمرارته لما لا يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام
بترطيبه اللسان والحلق وهو ما لا يحتاج الى منفعة الاشخاص منفعة اخرى اما ان يكون عنه جسم
ثم متصل كالشعر والظفر او غير متصل كالحصاة واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون
محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه
فانه لا يحس الا اذا جمع او دام او خروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق
فصل الاخلاط الاربعة اعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك لكل الحيوانات فان الحيوان
سواء كان صحيحا او مريضا لا بد فيه من لطائف كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو
السوداء وشيء كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلثة هو الدم وقد يقال ان الكيلوس
اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا
فالصفراء وايضا فان الاخلاط يكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة
قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء سيما المعتدل ان في البدن عضوا
باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب
ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغذاء بالحقيقة هو الدم

ای الذی یصیر غذاء ه

وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان الدم افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما
والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب

ای الدم

[illegible]

اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والعصب وبالسيال اي
من شانه ان ينبسط اجزاؤه مستقلا بطبعه لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا لكونهما رطبين
والمراد بالاستحالة المعنى في الجوهر بحركة البدن وبحرف الغاية يدل الثوب اذ لا يقال
في العرف استحال الماء الى الهواء وقد يقال استحال الماء الى نار الى الباطل بان اول
احترز عن الكيلوس الذي يستحيل الى الغذاء اولا الى كيفية والمراد بالغذاء ما هو الغذاء بالفعل ومن مثل

لكونه حارا رطبا
على طبيعة الحيوة
ه

للحم والخبز ونحوهما بعض على البدن معروف واحترز بقيد الاولية من الرطوبات الثانية وعن المني
فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى الخلط وبقيد الاشكال ما الخلط المتولد من الخلط كالدم
من البلغم ويدفع بان المراد الاستحالة اليه الغذاء اولا في الجملة وكل خلط كذلك فان من شانه ان الغذاء يتحلل
اليه اولا ثم لا حاجة الى ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد وذكر الرطب والسائل
يكون مستدركا لا مخلا بالانعكاس لخروج البلغم الجص والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين
بحكم الشارح والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف   ثم تشبهه باي تصير
ما يلتصق بالعضو ويترشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته
جزءا من العضو على النسبة الطبيعية بحيث يعسر ان ينفصل عنه متزيلا كما في الاستسقاء اللحمي
اي مسترخيا
فان ذلك اخلال بمعنى الالتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالشبه في اللون واما الذبول
فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال
بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثل هذا واعلم انه اذا لم يكمل
القوام التي يطوبه زيادة او نقصا فاد الضعف بالعضو والعقد وسمي السمن حالة المزاج لكن
لو ترتب عليها بالانعقاد لم يصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعرض لها نهاية لا يكون على مزاج
العضو لما فيها من زيادة ما يليه لابد من تحللها وصيانة كونها ان يكون الا عاصمه الى قوام العضو
لا تتحلل لما بل لحم الاعضاء وكاللحم يتولد من حسن الدم وبعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه
وبعقده البرد   وان كلمة المعتبرين في الغذاء والمغتذي هذا اشارة الى امرين
احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى
الصورة العضوية وصار جزءا منه مشبها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لانقطع
بانه لا حاجة له للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة المعتدلة اعني
الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم او البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى
الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط
وبعض الرطوبات الثانية اعني التي يستحيل اليها الاخلاط وهل يطلق على الكيلوس منه بعضهم
وثانيهما ان المراد بالشكل في علم حفظ الصحة يكون بالشكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد
موافقة مزاج الغذاء بحسب ما هو غذاء بالفعل المزاج المغتذي حتى لا غذاء صاحب المزاج الحار

ينبغي ان يكون بارد الحس اذا انصرف فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا
مثلا كالجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم اخر مما ينبغي واسميه وربما
صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا الحس عند الهضم
في بدنه البارد بارد امثله وبهذا اندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء
من هو حار المزاج حارا بالحس مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر
ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول
والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تضع من اجزاء من الغذاء فخرج ما يعد السمن لانه لا يكون زيادة
في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي الى انه الى بعض طبيعته كل السمن و
التحلحل لانه لا يكون بما ادخل في الجسم بل بانبساط جرمه واما التحلحل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة
الاجزاء الهوائية بين اجزاء المنتفش كالخبز وانتفاخ ان هذه مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج
السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة
عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان هذا القيد يخرج الزيادات
الصناعية كما اذا احدث سمعه وشكلها بشكل ما كمن حتى انقضت من طولها وزادت في عرضها كلام
قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وهي ان يكون الزيادة بواسطة الغذاء والاولى ان يعد
في الكل اذا صمت ومرحب ما سمعه قدر الفرض لينبغي حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا قيد
المداخلة في المتن نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق
النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وكذلك لان
فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم قيل الزيادة التي يحصل بها النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد
لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم اعظم فاذن ليس هنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى
على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء
الغذائية ولا يلزم الانعدام لان ذلك انما هو في العضو الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة
الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في
اول امر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو   وقد يقال
ان اشارة الى ما ذكره الامام ان فعل النامية ايصال الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه كالغاذية

الا ان الغاذية تفعل من الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل وان النامية اذ يزيد من المتحلل
ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله ولما كان الوارد مساويا للاصل بادا ويسر الغاذية على
تحصيل الاصل حرّ على تحصيل الزائد فيكون معنى ان النامية اللاتي في الاشداء يكون [illegible] على
ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة
بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف القوة وقلة المادة وعظم
العضو واعترض بان الغاذية والنامية قوتان مختلفتان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى
ان امر الغاذية لما كان بايراد البدل والنامية بالالحاق استند الى قوى بل في هذا ما قال في الشفاء
ان شان الغاذية ان توفي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء المقدار ما
الذي له على السواء واما النامية فتستلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لو زاد في حجم او في
فتلصقه بتلك الجهة ليزيد بتلك الجهة فوق زيادة الجهة الاخرى بيان وذلك ان الغاذية اذا انفردت ووكل
فعلها وكان ما تورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة تحل مع ما السمن و
لا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض

بدل من الغذاء يعني ان القدر المحتاج

ولما ادى الضعف بالقوة الى ما ذكره في ضرورة عن جهة القوة الفاعلية وفسر الموت بتعطل
القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة
الغريزية الصالحة لان تقوم بها الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فموت طبيعي والا
فغير طبيعي وحاصل الكلام ان بطلان الرطوبة الغريزية اما ضروري فيكون ضروريا فيكون
انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب
مثل استنشاف الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة
الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك الوقت مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك التحللات بايراد
البدل دايما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على انطفاء الحرارة
فيجب
الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف وهو ما يتحصل من الرطوبة الغريبة
البالة البلغمية بواسطة قصور الهضم ابدا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دايما
غير متناه يقابل التحلل اما على حد واحد بل يورد يوما فيوما ما لو دام لم يؤثر اعني التحللات المذكورة
في مدة واحدة هو الرطوبة الغريزية بالبدل لا تقاوم وبها الغريزية تادي الامر الى انتفاء المحلل الرطوبة
بل لو وضعنا البدل على مقدار التحلل فلا جاحة الى انه لا تقاوم لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية

بحيث يصير اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يجز الا في الاولى فيكون ايراده بدلا
منها كما يورد الماء بدلا من الدهن في السراج   ومنها المولدة وهي قوة شانها تحصيل البزر
وتفصيله الى اجزاء مختلفة ومتشابهة مناسبة وذلك بان تورد اجزاء من الغذاء بعد الهضم التام لتصير
مبدا الشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية بحسب ما لكل عضو عضو
ثم تعده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه
كما في البغال والجمهور على ان من كل افعال مستند الى قوى بل فيه سوا حالها على ما عرف من الانسان
وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق
الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني وتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها تمزيجات
بحسب عضو عضو مثلا للعصب مزاجا خاصا وللرباط وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء
وتخص منه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تحيل الغذاء
الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن بالفعل
والثالثة التي تفيد مقادير الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير
ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة بتشكيل وجوه الاعضاء وهي
تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلهما انما يكون في الرحم وكلام القوم مترددة في ان المولدة
اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لهما وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء
والثاني والثالث حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولهذا
ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى
نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة في حفظ النوع لتعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على
وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي
هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما
تصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والآخر افادة
اجزائه في الاستحالة التي تناسبه صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة
وما يتصل من ذلك مسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت واما اعني كون المولدة اسما للمحصلة فهو مذهب
بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها المغيرتان اللتان احديهما المفصلة
والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لمجموع المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمفهوم من القانون

حيث قال ان القوة المصورة لبقاء النوع منقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع
تولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو
وبعضها بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام واحتج بعض الحكماء المتاخرين ومن قوانين العقل قاطع بامتناع
صدور مثل هذه الافعال المحكمة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها
شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الوان لا تعداد سطوح
جزء المني كما هو راي الامام والحكماء من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا على الاستقامة فقط وعند البقراط
اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر اذ تخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا
سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس ومتشابهة لشدة الامتزاج ولكل من الوجهين احتجاجات
مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الكروي من فعل المصورة في المني هو الحكم على ما هو
شان فعل القوى الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الى اشكال كرات متصورة
بعضها الى بعض فان لا شيء وضع الاوضاع وترتيبها على نسبة واحدة لكون التي يطوبه بسائط كالخط
الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف اثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم
يعد القوة المفصلة فيها المشتركة اجزاء واختلاف مواد الاعضاء فلما نعود الكلام الى القوة المفصلة
فانا اعتبروا بان القوى في مرتبة الوسائط والالات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالق القوى
القادر المختار الفعال لما يشاء هذا اعتقاد اولم سبيل الى اثبات القوى في الحاصل ان ما يدرك
على التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة
في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن
الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها مع انه خلقها كذلك واوجدها كذلك وعن الثاني
بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه متى الاجزاء واما الاعتراض
فدفعه بوجهين سؤال ومن قوانين الفلاسفة كحلول المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة والحكم و
الالة فعل في الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة
كما هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين ان ذلك انما يرد
لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس الابوين المغايرة بالذات
نفسه الناطقة كما هو راي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلا منهم

من اجسام مختلفة الطبائع صح
لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او
كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل
القوى في المركب على طبع واحد

مضطرب في ذلك على ما نشير اليه اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن مثل هو الحافظ لها ام لا
وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انما يصير بعد حدوثها حافظا له وجامعا لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست
واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء
ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون
بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمعظم قواعدهم ما ذكره في شرح
الاشارات ومن قوانين النفس للابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتعزل
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها
وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه كالكامل
متكاملة الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصير
مبدءا لتلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تكامل القوى في احوالها
من مبدأ حدوثها الى ان تستكمل نهاياتها بحرارة ما تحدث في الفحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد
فان الفحم يسخن بالحرارة لاستعداده لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا تشبه بالنار المجاورة
فتبدو الحرارة الى ان تصير في الفحم كتلك الصورة الى ان حطها واستعدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها
كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلها مما يصدر عنه مثل ما صدر
عن المتقدم وزيادة فتجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال والامام
النفس واضح منها على البعض الاخر ففي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وليس هو كل الا
الى مع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو بعينه حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن هو والى اوان الحافظ للمزاج هو نفس المولود ثم كلام

بعد ما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع تردد في عدة مواضع
منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات او بحسب الاعتبار ويكون
اختلاف الافعال والآثار بحسب اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو
فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا افاد فضلا لان يصير مبدأ وحاصلا في
الاشخاص وتعرض للافعال تفاوت او ضعف في بعض الافعال لاسباب عائدة الى المواد والآلات
وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا التفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية
والتنمية وتبطل التوليد دون التنمية وتبطل التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان
الواحد لا يكون الا واحدا انما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لمبدأ
القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى في النبات
واللمس والحركة الخاصتين بالحيوان ولادراك المعقولات الخاصة بالانسان ومنها ان الغاذية مثلا
هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عن مجموعها كما يشعر به كلام
جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى
ان الماسك قوة واحدة فعلها جذب عند الاحتياج الى الجذب وامساك بعد الاجتذاب وهضم بعد الامساك
ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل
والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادئ للافعال الثلثة مثل للافعال الثلثة
ميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انه تعقل القوى الثلث لقوة اخرى تسمى بها
لانه ليس هناك فعل غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر مثل الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المخصوص من القوى التي هي اعراض حالة بالاعضاء التي لا شعور لها
قدرة او ارادة او علم خصوصا افاعيل من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش البديعة
والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن بصدورها
عن القوة التي سموها مصورة فان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق
الكتاب الالهي في مواضع باسناد جميع ذلك الى الله سبحانه وتعالى والى دلالتها على كونه قادرا
حكيما وصانعا قديرا والفلاسفة ايضا لما وجدوا المطالب السلبية حكموا بان هذه القوى
انما تفعل ذلك باذن خالقها المدبر وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال لم يعلم قطعا ان ما في
التغذية والتنمية والتوليد من الحركات المختلفة ومن الالصاق ومن التشكل لا يصح

بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن
والنفس غافلة عنها ولكن حدسا موجبا للتيقن ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه
القوى في ابدانها فان هو ادراك موجود لها اعنى بهذه الانواع

خاتمة

لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه حس الحس والحركة وانما الخلاف في
حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي
مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء
العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سيجيء ومنهم من بالغ
في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات فضلا عن العقل زعما منه ان ما نشاهد من
ميل اغصان النخل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه
الماء والجران في صعودها على الجدار المجاور لها الى ان يدور ذلك وهذا منسوب لجمع من قدماء
الحكماء

البحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان
كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات
بل صرح ابن سينا فان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو اخر ثم الحيوان يختص بقوى
اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية وتنسب الى النفس الحيوانية والى النفس الناطقة لكونها في الانسان
اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتدال بدنه يختص بما يشتهيه ويلائمه وبما يضره
وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى
النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه
لا يمكنه التحرك عن شيء والى شيء فيكون قوة الادراك والتحرك فيه ضايعا بل ربما يكون ضارا
ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية تختص بالمدركة والمحركة ام تعم الحس كما في اقسام
كل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة
الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات متعسرة جدا في الحقائق المدركة بالعيان
فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات كقول الشيخ
مبدأ الفعل في الاصول وقد يشبه ان الاطباء يقولون حيث الأمر من القوى يسمونها القوة
الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى الحساسة التي تحت تفردها بالقوة التي اذا حصلت
في الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء يحتمل التغذية بدلا

الحيوان وحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفونة والفساد وليست هي قوة الحس
والحركة لفقدهما في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي التي يسمونها القوة الحيوانية و
الاعتراض عليه من وجهين احدهما انا لا نسلم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل
لجواز ان يوجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط
او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال
دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى
ما ذكر من الفقدين والجواب ان الفلاسفة يعترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان
ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج
الخاص الذي به دوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يقولون بالنفس الحيوانية بل
مبدأ الحركات في الافاعيل الحيوانية او مبدأ الادراك والتحريك الارادي اما المدركة فالحواس
الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة
النطقية المدركة للكليات فستاتي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة حس او بمنزلة
الحس لتبقى حتى كان المدرك حس او بمنزلة الحس للتسمية وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل
احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فسيثبت بالبرهان لكنها
على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ لعله يمكن هذا لا توجد
لانتفاء شرط من شرائط الوجود ومما قيل ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها
الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل
ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما قيل ان الادراك كمال النفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة
من جانب الواهب فلو امكن وجه من وجوه اخرى ادراكه لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك
اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من اللذة والالم ما يحصل بنفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة
والالم وتخيلهما ويشبه ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها من المشابهة
كذلك لانا نجد عند تحقق هذه الاشياء حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلنا بتصورنا الكلية او تخيلنا بصورنا الجزئية
والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وحصول ما هو عند المدرك
كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير

والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك
فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد
يلتبس بالبعض او بضرب من القياس والتعقل واما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية
في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة لكن الاستواء
ولانا لو ادركنا الحد المشترك لحصل التميز بين ما يلمس فيه وما لا يكون فصوت البوص حلو اللامس
لنفع دفع الضار وجلب النافع والآلات للحيوان في محل الضرورة كالعادة النشاط قال ابن سينا اول
الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها فهو
الحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق بعضها بمنفعة خارجة عن الدوام او بمضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستبقى الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار
وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد فالجوع شهوة الى الحار اليابس والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فطيبات فلذلك كثيرا
ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس فيشتد الاحتياج اليه كان
بمعونة الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع كالكبد والطحال والكلية
لئلا تتأذى بما يلاقيها من الحاد واللاذع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة الحركة بحيث تتألم باصطكاك بعضها ببعض وتتولد
الاذى بالحاد وما ومصب ومصعد للفضول فتتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعائم
الحركات فينبغي انما تحمل الحركات اشد لجعل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة
ونحوه ما يرد عليها من الصدمات واثبتها اي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم
انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة
والقول بانها انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون
والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد

لو فرض لو كسلزو بها بالملامسة والاحتكاك والجواب منع كونه من لوازم الحس على الاطلاق واما
ما ذهب اليه البعض من وجوب الملامسة للمبصرات بناء على ان الارض تدرك من العلو الى السفل
على نحو واحد والنار بالعكس فذلك يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم وهو في غاية الضعف
ومال ابن سينا الى تعددها الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس
فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا
في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون
اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او قوى اربع منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد
الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب
واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة توهم اتحادها في الذات
وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به
المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال
اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا انه لما انتشرت في جميع الآلات
بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس في الذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان
لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا في عضو اللسان عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام
في آلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل
والتي بين الصوت الحاد والجهير وغير ذلك فلم لا يجعل قوى كثيرة قالوا لان محسوسه الاول هو
الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان لكل واحد من المضادات يحس بها اما
لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام
بان الطعوم وان كثرت فيها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان منها الحرارة والبرودة
نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والكلام او جواز ان يكون الحاكم على كل
نوع من انواع التضاد قوة واحدة يسمى باللمس والتعدد وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد
في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع الموصوفات توجب تنوع الاضافات العارضة فالكل
سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتنزه ومن لطف
الكلام ما قيل ان ما بين الكيفيات اللوامع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد

من سائر الكيفيات البواقي الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت
قوى اللمس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك باللمس هو المضادات كالحرارة
والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع
التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات متعدد بالاعتبار   ومنها الذوق
وهو تالي اللمس في المنفعة حيث يتعلق به تقوم البدن ويشبهه في العدد او احتياجه وموافقته
في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس اللامسة لا توجب الطعم كما ان نفس ملامسة الحار
توجب الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط
خلوها عن الطعم والا لتأدى الطعم بعسر كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها
اجزاء ذي الطعم ثم تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فيحس او بان تتكيف
نفس الرطوبة بالكيفية المطعوم ويسهل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملاقاة الحاس للمحسوس
بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة   وما في
اللسان يعني ان المطعومات كما تتعدد وقد يجتمع بعضها مع اللمس في الحس كما في الحلو الحار
واما بدونه وح يتركب من الكيفية الطعمية ومن الاثر اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة
فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع
تحصيف وتكثيف   ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل واتصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية
فتصل الى الشام وقيل بتعلق ذي الرائحة فيه من غير استحالة في الهواء ولا تحلل واتصال
اجزاء ورد الاولان بان العقل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان
في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتحلل واتصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد الثالث بان المسك قد يدرك
به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويعدم بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول او منه مطاق
تمسك الموثق الثالث بان الشم لو لم يكن بالتحلل وتحلل الاجزاء اللطيفة واتصالها من ذي الرائحة لما كان
الحار اقوى وما يتهما من الذكي واسرع يذكي الروائح ولما كان البرد يشد يكثفها ولما ذهب
التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك

من جهة ان الشيء وتحلل الاجزاء يعني على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللطيف في النسيم على ورود
التفاحة وتحلل رطوباتها ويشكل الاخير بان النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا تسخن الا
مسافة يسيرة وتحلل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة بما يبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو
انه وقع ملحمة ببلاد يونان التي لا رحم فيها فسار حد سبيلا الروائح الجيفية من مسيرة ايام واكثر
انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سيما لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما يمكن
كون ان يكون لسرعة هبوب ريح قوية   ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس
زعمهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم الشارح بانه لا هواء هناك يتكيف
ولا تحلل واجيب باشتراط ذلك تماما في العنصريات ومن كلمات بعض المشايخ انا عند اصحابنا
ما السكنات في يوم او ساعة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا شبه لها عندنا الى ما لك
ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة
يحبونها ويستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيعصون على من سب
ذكر ما هو بصدده   ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يعلم منه ان تموج هذا الموضع والمراد
بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومع توسط بين
القارع والمقروع كونه من الهواء الذي يقبل الصدم بعد الصدم ويبلغ تجويف الصماخ وهذا ظاهر
وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المفروش في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا
بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل
حركته فتماسه في سبب الصوت على القرع مع تحركه بانه ويكون السمع   ولا يلتبس انه
لا دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف
وتشكيلاتها عند وصوله المنافذ الضيقة ومصادمته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل
للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يتصل الا الى
صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء
الهواء المتموج   فالحكم يعني ان كان حدوث الصوت بالتموج وسماعه منوط بتوسط الهواء
لم يمكن للمماس للافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع التموج في جرم الفلك لكن نسب
الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغما غريبة يتحير من سماعها

العقل وسبب هذا النقل وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه
وذكاء قلبه نغمات الافلاك او اصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية
ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى   ومنها البصر فقد تقرر في علم التشريح انه
ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول منها ينبت من غور البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو عصب مجوف يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان لا على تقاطع صليبي بل يصير النابت يمينا عنهما سالكا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في الملتقى المذكور ان الحول
الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوة واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي
في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل
صورته في المرآة وهي عين الناظر ويكون استعداده حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء
المشف ولما اعترض عليه بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ولكن
قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان الشبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة
له ومثاله الوجه يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم
بالضرورة اشار الى الجواب بانه لا كلام ان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع
شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نرى من صورة
الوجه في المرآة الصغيرة فان المرآة به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر
انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم ولا ندرك العدسية ويعني الرائي لجواز انطباع صورة صغيرة
منه في الجليدية وتأديتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة   وقيل ان الابصار بخروج
شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا فقيل ان ذلك المخروط
مصمت وهو يتألف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الباصر متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة
وقيل لا على هيئة المخروط بل على الاستواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب بطرفه الاخر على
المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا انعكاس
لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت
تلك الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة
جلية   والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين   والمشهور من آراء الفلاسفة

الا الانطباع والشعاع اى القول بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع
من العين على هيئة المخروط ليبطل الاول من بوجوه احدها ما مر ان العين جسم صقيل نورانى وكل
جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان اهل
من النور فى الظلمة اذا حك المستيقظ من النوم عينيه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان
الانسان اذا نظر نحو انفه فيحك عليه واتى من الضياء واذا انتبه من النوم بعد سهره قرب منه ربما
ثم يتصعد وذلك لا يستفاد العين من النور فى ذلك الوقت ولذا اغمض احدى العينين يتسع ثقبة العين
الاخرى وما ذاك الا لان جوهر النور انما يلاقى ولذا لم يلاقى اعصاب الارواح النورانية من الدماغ
الى العين لما حصل عليه الابصار بحرفيه وهذا لو تم انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به
وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان تاتى صورة المحسوس اليها لا بان تخرج منها شئ الى المحسوس فكذا
الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اغمض عينيه يبقى صورتها فى حسه
كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا
لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى ثم النور الزاوية
المخروط ومعلوم ان الجسم بعينه كلما قرب من الناظر كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس
والشبح الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار
هو الزاوية على ما هو راى الانطباع لا القاعدة على ما هو راى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وحلها بانا
لا نسلم انه لا سبب سواه لكن كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون بنائه على استلزام عظم زاوية الرؤية
عظم المرئى وصغرها صغره ومحل نظر ان ما ذكر من وجوه الرد انما يقال وهو ضعيف لتمسك القائلون
بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة
تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاعشى يبصر بالليل دون
النهار لان شعاع بصره لغلظه يتحلل بنهار الشمس فلا يبصر ويطيع لعله الليل على الابصار والاجهر
بالعكس لان شعاع بصره لقلته لا يقوى على الابصار الا اذا اعانه الشمس برقة وصفاء وثالثها ان
الانسان اذا نظر ورأى انا كلما انظر الى الخط السطر الذى يحدق نحوه اظهر وما ذاك الا بسبب
ان يسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كان نورا
انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت

استدلال اصحاب الشعاع

بين

بين عينيه فيه السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعنى كون الابصار ب
خروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ولكن لا تنكر ان فى آلات الابصار اجساما شعاعية
مضيئة تسمى بالروح الباصرة تتسم فيما بين العين والمرئى مخروطا وهى المدرك بالمرئى من جهة
زاوية التى عند الجليدية يستدرك بها عند رؤية البعيد فيتحلل لطفها ويفتقر الى لطيف
اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف يدق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل لطائف اشعة و
اضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو ميل الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة
استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر فادراكه اقوى من الكل وسيأتى ان يكون هذا مراد
القائلين بخروج الشعاع لم نا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا لانه ان اريد
حقيقة الشعاع الذى هو من مقولة الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعى يتحرك من العين
الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم
اذا انطبق الجفن عاد اليها او يعدم ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى
من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها لترى الكواكب وان
لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الكواكب بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى
الافلاك بما فيها من الكواكب معه وايضا يلزم ان يرى الحجر لكثرة المسام فيه بدليل الداخل دون
ما فى الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون اشد رؤيته من غيره
ان يرى الشئ المجوف ونحو هذه الادلة والامارات يكفى لابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى   هذا والقول بخروج الشعاع
هو مبنى علم المناظر والمرايا على ما ذكره كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج
الشعاع عنها ووقوعه من العين على المرئى كما يقع من الشمس على الكواكب والاجسام المضيئة
على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند المقلة وقاعدته عند المرئى ويرى الشئ اذا ابعد اصغر
مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زاويته التى عند الباصر ويصغر لذلك الدائرة التى
عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد
الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء
على استقامته واما فى الماء فبعضه ينعكس وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر

فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير ما لو وقف الغرفة للمرئي من
سطح الماء وانما هو ابعد فيرى في موضعين لكن رؤيتهما بالامتدادين المتباينين وكذا الحال اذا نظر ما
احدى العينين وقطرنا الى القمر نرى قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها انحرف عن الجادة فما
فلا يتأدى الامتدادين الى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين
وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا
الى السراج فانا نراه اثنين وكذلك اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فيه قمرا انحرفنا الشعاع
النافذ فيه الى السماء وقمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية
الشيء في المرآة فان الشعاع المتفذ من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه منها
ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان لا يكون جهته مقابلة لجهة الرائي واما السبب في رؤية
الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس الى راس الشجر الى
من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يصل قاعدة الشجر
بقاعدته والاسفل لا يدرك الانعكاس ليعود ما يرونه للاشياء على استقامة الشعاع بحيث
الشعاع المنعكس بهذا في الماء يرى راس الشجر الذي يؤدي الى الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه
على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منتكسا وبيان ذلك والتحقيق في علم المناظر   وقد شرط
في الابصار زعم الفلاسفة وبعض المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط مع حصولها
يجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم للاستدلال على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائعة ونحن لا نراها وانه اللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد
باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون العلم
مجلوبا عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص واما كون
الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اقوى كما في الآخرة   وفي حكمه اي في حكم المقابل
معه كما في رؤية الوجه في المرآة   واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدنا خمس وان
احتمل امكان غيرها وما قال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها فوجب ضبط وجعل الى حفظ والمتصرف مدركا

ما يعين الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس وهي القوة التي
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فالمتادي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو او
هذا المسموع وكل من الحواس الظاهرة لا تحضر عندها الا انواع مدركاته فلا بد من قوة تحضر عندها جميع
الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج
ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة لها اليها مدركة وما الثالث انا نشاهد القطرة النازلة لم يرها
خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان القوة غير البصر يرتسم
فيها صورة القطرة والشعلة وبقي فيها حتى يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومع ذلك على ما ذكره الامام
مكابرة والي هنا انتهى الحسن ما ذكر من ضرورة انه لا ارتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه
واما قوله وبهذا يعلم ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض للامام وهو
انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض او النائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كما في
الصفرة والحلاوة وغيرهما الا ان الحكم بالكلي على الجزئي كالحكم بان هذه الصفرة لون وزيد انسان
مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين يستلزم الحضور فيما يفيد ان الحاكم
كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا نعرف بان
مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما تحقق
بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند
النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون للارتسام الكلي في النفس
والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالة الغيبة
والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق ليس
ادراك المذوقات لشيء في الدماغ كما انه ليس في العقب وكذا اللمس في الحواس العلوم قطعا بواسطة الدماغ
ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فلا كيف والآفة في الدماغ
توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العقب ومن ههنا قال ان انتفاء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الا لآلة من الدماغ وكما لو عدل الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات   ومنها الخيال

تامل
استدل على ثبوتها وتغايرها بالحس المشترك بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قبولها وحفظها
وهما فعلان مختلفان فلابد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثنين
ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا
اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض
بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فعند اجتماعهما في قوة واحدة يسمونها الخيال او بالحس
المشترك فمبدأ الاثنين واجيب بان الحال الابدان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الحال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعنى
اليبوسة وبان مبدأه الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الالات
من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب
يدفع اصل الاستدلال لجواز ان يكون للقوة الواحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور
الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
بالكلية بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في قوة اخرى سوى الحس
المشترك مع احضارها لم يتحقق فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة لا
في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس في الذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المسموع والمحفوظ لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الالة
بالتفات النفس معلوم ان الحس المبصر ليس بحافظ او ليس الحس المذوق ذوقا وكذا البواقي بل انما هو
ارتسام من جهة الحواس والمحفوظ من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون للادراك والحفظ الا في قوة
واحدة   واضعف منهما الابطال الصحيح الاهام بان من طالع في العالم ورأى البلاد و
الاشياء من الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح والدماغ فاما ان يحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انعكاس الصور على الامثال وهو باطل فانا لا نستحيل لا
استبعادا في ثبوت الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير

مبدأ الادراكات مختلفة في انواع
الاحساس وبان النفس تقبل الصور
العقلية وتتصرف في البدن فيبطل حكم
الواحد لا يكون   صه

وانما ذلك في الاعيان الحالة في محالها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان
ومنها الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد
بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو العقل والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
مقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى التقييد بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على
قوة بها ادراكها وكونها ما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على
مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
من احكام الوهم ما اذا ابصر شيئا اصفر حكم بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصورة
والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصورة والمعنى حاضرا عندها بواسطة الالات
كل منها بالنسبة الى الخاصة ولا يلزم كون محل الصورة والمعنى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل
هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها   ومنها الحافظة
من الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة
للمعاني غير الحافظ للصور وتسمى ايضا قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول
عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاسترجاع الصور بعد ما اندرست   ومنها
المتصرفة اي في الصور الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم تركب بعضها مع بعض
وتفصل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا
وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وربما تتعين الحد الاوسط باسترجاعها الى الحافظة
وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتتنقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف
عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة
خاتمة مما علم بالتشريح ان الدماغ له ثلاث بطون اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط
وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم
البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال

١٠٦

في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخر وكون الحافظة في
آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مصدرا
للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل
هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية
آلات لها مذهب صحيح من المحققين الا انه تشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة
واحدة جسمانية ومنع الحاجة الى الآلات مما لا يقبله الذهن اذ لا يعقل لبعض العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه
ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المذكورة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها
وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون
كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة
بعده لانها خزانة والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة
ونص ابن سينا يشير الى ما قال في الشفاء انه يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون
مفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وليس ذا ايضا وان الى قطع المدركة
اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من بحر فنسيان الوهم قوة ام قوة واحدة   واقتصر الاطباء
لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين
القوى وتحقيق اعيانها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكذا نسبة الآفات العارضة لها قد حكموا
اقتصروا على اثبات قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة   واما المحركة لم
تبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بتفاصيل
تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى نزوعية وشوقية وتنقسم الى
شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو
ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بان ترخي الاعصاب
الى خلاف جهة مبدئها ليتبسط العضو المحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد
الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو المحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو

[illegible]

مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن
لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنسجة الحاصلة من اشتباك العصب والرباط ومن غشاء
يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن اي لين في الانعطاف صلب
في الانفصال   واما مبدأ الشوق فقد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ
قريب للشوق بعد الفاعلة كالقوة التي تنبعث بها شوق الالف بالشيء الملائم وشوق
المحبوس الى خلاصه وشوق النفس لطلب الجميل فاشار الى ان ذلك من فعل القوى المدركة لان
مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل   ثم تعطل بعض القوى عن الادراك والحركة
قد يتفق في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراش او اسماعه بحسب الخلقة
كالاكمه ومن ولد مفقودا بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابته آفة اخلت بعض
ادراكاته او حركاته   المقالة الثالثة فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما
في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ
افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وجعل
النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته
ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان
فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول
ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم هاهنا الجنس اعني المأخوذ
لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان تقارنه غيره وان لا تقارنه لانها
الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم ويحصل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المادة فانه بشرط ان يكون
وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال
تجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم
لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة كالبناء في
تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الجاذبة والهاضمة

ولو ذكر لخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وصور المركبات
الصناعية وما لا الي صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قد ذكر حيوة بالقوة
فيمنع ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا والا لانه يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة و
الا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر
عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحركة والارادة فان البسائط والمعدنيات ليست كذلك وفائدة
هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب
والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فيكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية
والتنمية والتوليد والحس والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد
تكون واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد
ولهذا لم يذكره الاكثرون واعتبره ابو البركات الا انه انما ذكر عوض قولهم الي فعال كمال اول طبيعي
لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول لجسم طبيعي آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية
كالشكلات اي صلة بعض الالات ان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي ناحر طبيعي وهو اما
غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا وظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال
ليس معناه انه يرفع مع انه صفة لكمال وتخصيص بعضهم الى صفة الجسم فانه في غاية القبح وكذا الرفع
على انها صفة لكمال مع ذكره في صفة لجسم بل معناه انه بعد ما فرع على ما قال الامام
ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي كان قيل فعلى ما ذكر من انه قيد ذي
حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولهم كمال اول لجسم طبيعي آلي مبعث ملا للارضية والسماوية
صالحا للتوجيه به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار
باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا تساوي لهما رسم واحد لو
اعتبر على مبدأ الفعل وحدات صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلما منع هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل
فلك نفسا وليس لنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء
من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء
في انه معنى شامل لهما صالح للتوجيه به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج

واحد عادم للارادة بل على انحاء مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل
النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه به يتم ويتحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن
المادة فيتحصل جوهرا ساريا او صورة وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها
الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انها لو بعض الاجسام يخص بصدور آثار مختلفة عنها
منقطع بان ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادي خاصة سميتها نفسا ربما يستدل بان الاولى ذكر القوة
على ما اشار به على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة ولا يشتمل النفس الانسانية المجردة
الا بتجوز او تجديد اصطلاح واما انها تقاس الى المادة والكمال الى النوع فمن تعريف المعنى الذي
به يتحصل الجسم مصدرا احد الانواع ومصدرا للافعال يكون النفس الى امر متوسط وكان المتحصل
اولى من النفس لما اريد التكون هو معه الا بالقوة ولا يتسبب النوع شيء من الافعال بعد هذا
ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان هي الدالة على النوع والدالة على
المادة لكونها جزءا منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان
معناه ان النفس بالقياس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحدد وتتم نوعا بما يضاف
اليها من الفصل بل النفس هو منها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث
انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا فيكون
اولى بهذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى الطبيعة الجنسية كانت
ناقصة وتما يضاف الفصل اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية
على ما صرح به في المواقف وحج يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مدركا وهو
فاسد على ما لا يخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ
القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس في الاصطلاح لكن الحمل مع انه اخلال
بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف وكفى اعتبارهما جميعا ولان النفس الانساني
من كونه مبدأ الادراك وتكميل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال
ولا شك ان تعريف الشيء بما يشتمل جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى من الحمل لما اشكل بعيد
النفس بما يعم السماوية والارضيات ثم غير كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط انسب في
المعنى فان قيل قد ذكروا ان في السماويات احساسا وحركة وتعقلا فهل هذا الاصطلاح ذكر هيهنا
بكونه انه والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس هيهنا ما يكون على طريق الانفعال والارتسام

المفارق بالعقل ما ثبت ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس لكل
ثم تنتهي قواعدهم يعني ان مقتضى ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ الاثار بخصوصه وان لكل نوع من الاجسام
صورة نوعية هي مبدأ حال من الكلام وان البدن الانساني مع صورته حاكم متعلق بالنفس الناطقة
مقتضى ان يكون في الانسان مبدأ لتعقل الكليات وكذا في كل حيوان لجوامده واخرى
مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن حكموا بنوع الانسان
وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية تقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من
الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى احيازها المختلفة
ومنها ما له صورة نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى مواد المركبات وصرفها في وجوه التغذية والتنمية والتوليد ومنها ما له صورة
تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية
ومنها النفس المجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة التعقل والنطق وما يتبعها وعند بعض
ما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستنادها الى الطبائع لم يحتج الى فصول منوعة
ومباد مختلفة يتوقف اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه
الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل
عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يأباه البدن مثل الحركة
الى العلو وبالجملة وقد اختلف كلمة القوم في حقيقة النفس فقيل هي ما اشار اليه بانا وهو الهيكل
المحسوس وقيل الهواء وقيل النار وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل بعض مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير
من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي
هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة التي من شانها ان تحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف
بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء
سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليها تبدل ولا انحلال بقاؤه
في الاعضاء حياة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في
القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين او العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة
في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واكثر المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها

مطلب النفس بتفاصيلها

جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي
المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة ما
بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول
ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه النار
حارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا
لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك
الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لحرارة النار
هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ولئن سلم فلا نسلم ان المدرك للكليات والجزئيات هو
النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات ولو سلم فيجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم
ان يكون الادراك منه والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اثبات
النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات
الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل احد يعلم قطعا ان المشار
اليه بانا هو معنى النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك
من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للنفس ادراكات
هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد
وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة غير متحيز مغايرة للبدن امتنع
ان تكون صفتها عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما نشير به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فيوصف بخواص الاجسام
كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس
بواسطتها فان المراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انا نريد به تعلقها بالبدن واشتغالنا
في احواله بالعقل فنحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحايف بل ليلزم كونها في غاية الغفلة
الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون بدن
ولو تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن فلم يصح القطع بان زيدا الآن هو
الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق
مزاجه واعتداله الا بتلك النفس الفائضة بحسب استعداده اي حصل باعتداله الخاص الواقع المخصوص

الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام
كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وكونها في قناديل من نور في جوف طيور
خضر وامثال ذلك ولا صارف عن احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون
ببقاء النفوس زعما منهم ان تجردها مفارقتها البدن بعد ذلك وقد يستدل بانه لا دليل على تجردها
فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وضعفه ظاهر بناء على القاعدة الواهية معارض
بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك واحتجوا اي القائلون
بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك
يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور فهو انها تعقل ما نعقلها وقد سبق
ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال وغير المادي لا يكون صورة للمادي
ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب
وان لم يمكنا تعقله بالكنه ذاته لم اهل المجردات وان لم تعقل بوجه ما فاي ارتج اذ ربما نعقل الشيء
ونحكم انه موجود او ليس بموجود ثم لا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها الكلي
الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المساوية لزيد وعمرو فانها تمتنع اختصاصها بشيء
من المقادير والاوضاع والكيفيات ونحو ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل
يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن مساوية لما ليس له ذلك وهي اي حلول الحلول في المادي مستلزم
للاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن
محلا للصور الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالواجب والوحدة
والنقطة ونحو ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وفي ذلك
فالمطلوب وهو وجود ما لا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات
ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم
وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار
في الجسم لطبيعة الحقيقة بخلاف النقطة في الخط لنهايته وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة
او اكثر كحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء
من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن انقسامها الا في المحل دون الجسم كالعدد وكعدة من
من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل بل تصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع

في محل واحد من الحوالة الحاصلة لها ضرورة وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة
بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات وللكليات او للبسائط او للمتقابلات
والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان التعقل للشيء
يكون بحلول صورته في العاقل المجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان الشيء
لو لم يكن مجردا لكانت منقسمة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي
لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة تمتنع حلولها في الماديات
ولم لا يجوز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك للشيء المجرد ومنها
ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء
ايضا مختصا بذلك ولم لا يجوز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير
ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم لا يجوز ان يكون منقسمة
بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا الحلول في منقسم ومنها ان الشيئين اذا
كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما
في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما
في العاقل لا يجوز ان يكون بقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فيه لذاته فيمتنع حلول النقطة في العاقل الجسماني المنقسم الى ما لا يتجزى ولا يخفى
ان بعض هذه المقدمات مما قام عليه الحجة الثاني من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها
متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها
تدرك ذاتها والتها وادراكاتها ولا تكل بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف
وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن
ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة
وان معه والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الالة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته
والاته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه
وقواه بل تشتد او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المورثة
للعلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها

بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات لوهنت
بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور
الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كانفعال الحواس عن المحسوسات في
المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قسر يقاوم طبيعة المنفعل
ويتبعه عن المقاومة فتوهنه وهم معترفون بان الوجوه العقلية اضعافها لا توهنها اذا ان يدرك
بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات وان
يكون كمال القوى الجسمانية العاقلة متعلقة بعدد من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او
بعضو لا يلحقه الاختلال او يعتاد اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
والانفعال   الثالث القوة العاقلة يعني لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في
جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض
اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن واعضاءه
مما نعقل تارة ونغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انها ان تكفي في تعقل ذلك الجسم
حضوره بنفسه عند القوة العاقلة او لا بل توقف على حصول الصورة منه كادراك الامور الخارجة
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس ذاتها وصفاتها الحاصلة لها
لا بالمقايسة الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف كون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء
الغير لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة
فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم وقت دون وقت فان كان ذلك
لحصول صورة لها بعدما لم تكن ولو قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة
حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المنتزعة الموجودة لذلك
الجسم حال التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال
لان الصورتين متماثلتان ضرورة ولا شيء من المتحدة الماهية يمكن ان يتمايز من غير تغاير المادة وما في
بحكمها ومبنى هذا الاحتجاج على ان النفس للادراك من اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حصول
صورة من المدرك عند المدرك والا جاز ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله
ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا امتناع في
الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس لا الحالة في الجسم بل في مادته ولو جعلناه مثلين من جهة كونهما صورة

لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاحتجاج
المثلثين انما يمتنع من جهة او يمتنع التمايز على ما يتوهم وهنا الامتياز ثابت وان حصلا في شيء واحد
لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم وقيام المنتزعة
بالجسم تبعة وان ذلك انما يلزم ان لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول الوصف في محله لا الطارئ في محله
الاجزاء   ثم ذهبوا الى ان للافلاك نفوسا مجردة تعقل الكليات وقوى جسمانية تتخيل
الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة
فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع
من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ
والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول
في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عند تمام دورة فظاهر واما
فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل
جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع في ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان
مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر
وعلى وفق القاسر فلا يختلف في الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك
والتخيل لجزئياتها وخصوصياتها لا تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا الادراكات جزئية
وتخيلات مخصصة لا يستلزم دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم
تناهي القوى الجسمانية فاذن لا بد لمبادي الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد يعترض
ان ذلك لا يمكن الا للقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات جسمانية كلية وقد يعبر ان ذلك لا يكون
الا للذات المجردة فثبت ان المباشر للتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لنا
ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية وقد يعبر ان ذلك هي بمنزلة نفوسنا الناطقة
واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون
الا للمجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لجواز
ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التي يتحرك ولا نسلم
ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابها لئلا يلزم تشابه الحركات وان الكلي
من الارادة وتعقل الادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة الى

ارادات ولو سلم فان كلمة معاقبة للارادة ولا ادراك للحركة على الاطلاق وكيف وكل ما اشار اليه الشيخ في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا الآن الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية حد ما لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنه مطلوب بالارادة الكلية لا يكون وضعا معينا موجودا كلما توجه يعني الارادة، ويتجدد الحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كلي كلي ولذا مع كليته يعني على تماديه عن بدل افراده ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين المذكور في الشفاء والنجاة ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في تلك الاجرام بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة وقال الامام يجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو آلة لهما بل الادراكات الجزئية تنبعث عن الادراكات الكلية ومبدأهما نفس واحدة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما هو في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مما في اللفظ حيث يسمى تلك الصورة والقوة نفسا

قوله البحث الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متحدة بالماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة بالماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية اعني انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل يعرف كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس ونجعله حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ ذلك الجنسية ايضا

اسم كتاب

ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا منقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد اي طائفة بعض هو ممنوع بل ربما احتاج الى ضم قيد جوهري وقد يحتج بانها مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو اختلفت بفصول لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فلا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن للاختلاف في ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة في الاحوال البدنية والاسباب الخارجية متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل لانا كثيرا ما نجد الامر بخلاف ذلك بل ربما نجد الانسان الواحد قد يبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى في الاخلاق والجواب ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب لطيفة لا يطلع على تفاصيلها

واتفقوا على ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة واحتج عليه بوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فهو مسبوق بالعدم اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ونقض بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده بدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ونقض بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة تحلها الحادث بل تحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجهين الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا تعطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها

يكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها تكون في شغل شاغل ولو بعد تسليم ان التعطل في
الطبيعة وان النفس تشتغل بالبدن لادراك الكمالات فلا تعلق بجسم آخر بان الزهد لا يكتسب الكمال ليشتغل
فلا يكون معطلة لكن انها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه بتمام الاستعداد من الفاعل
وعدم الفيض من الفاعل على المشروط ما دون حادث بالضرورة فان قيل فلم لا يجوز ان يعدم بعد انعدام المزاج
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات
ولا يمنع الصوري لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات
المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة والكل باطل اما الاول فلانها
بعد التعلق بالابدان اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص
في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول
الكثير وهو قول بالحدوث للاول لان تمايزها اما بالذات وانما يتصور كل حين تحقق ولا وحدة كان مماثلتان والحكم
يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تعلقها بالمواد
ومادة النفس هي البدن ولا ابدان في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان
وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنبينه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما لها من الشعور بهوياتها
مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال هي عين مغايرتها الكل لتعليل التمايز به دور
فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض الحادثة قلنا ممنوع
لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض
بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في شخص لعلم نعم مجرد على انه يجب
ان يوجد لها مشخصات في الخارج وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفوس في الازل ثم ينتقل
منه الى آخر ولا دليل على بطلان التناسخ كيف وعمدتهم الوثيقة في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس فلو بنينا اثبات
الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل يكفي امتناع تعلق النفس بالعوارض البدنية لوجه الاتصاف بها
بطلان التناسخ بان يقال لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لكانت متعينة قبله فلم يكن
موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن
آخر متعين به وقبله بآخر وهكذا الى ما لا بداية له فيكون متعينة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطاله لكن وعدكم بعد
اللهم الا ان يقال الكلام في الذي عليه تمام تعلق النفوس وبطلان التناسخ   ثم النفس قاطعة بعلمي بكل نفس بعلم بالضرورة

ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على
التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما
على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجهين الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبل
ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها
التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن
ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض
النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا
بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو تعلق
بعض الابدان لزم ان يجتمع فيه نفسان مستنسخة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث
النفس لما تقرر من لزوم وجوب المعلول عند تمام العلة الفاعلة لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المتعلقة
مانع ويكون لها الاولوية في المنع لما لها من الكمال لا يقال لا وجه للكمال في اقتضاء التعلق بل الامر
الامر بالعكس فاذن النفس مع الاستعداد للحدوث اولى من منع الحدوث للاستعداد واعترض على الوجوه الثلاثة
بعد تسليم مقدماتها انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان آخر ولا يدل
على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسموه مسخا ولا
الى نبات على ما جوزه بعضهم وسموه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخرون وسموه رسخا ولا الى جرم
سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع
لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا
او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة
وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا يتعلق بعض النفوس الهالكة او يتعلق
بعد حدوث الابدان الكثيرة وما يتوهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لانها تبتهج
بالكمالات او تتألم بالجهالات فيتعلق وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا
لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون
المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع   وغاية متشبثهم بعض
ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة

الى جسم آخر انسان او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا تعطيل في الوجود وكلية المقدمتين
ممنوعة لكن انها محمولة على ان الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس الا ان كانت عقلا لا نفسا
ورد بانه ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل له البدل الثاني انها لو لم
تتناسخ لما سبق من الادلة فيكون مساوية للعدد ولا مساواة وجه ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات
والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان
الانسانية حادثة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها
فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزيع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بما مر في الفرق ورد بمنع قدم
النفوس ومنع لزوم تناهي العدد ولو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتب ومنع لا تناهي الابدان
وعللها ومنع لزوم ان تتعلق بكل بدن نفس لجواز ان يريد الابدان التي صارت انها بالفعل فيقتصر على منع لا تناهيها
والذي يتشبث به من يتوسع القول بالتناسخ فان منهم الكفار قوم وجاز نزولها لنفوسهم الى
ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني ان تنتقل النفوس الكل الى ابدان اخر لانه لا يقطع بان الابدان المحشورة
لا تكون الابدان الا كذلك بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان التنازع هو ان النفوس
بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صور
الابدان كما في المسخ او يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما
في احياء بعض الموتى ببعض الانبياء وما حكيه بعضهم من ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس
بابدان اخر في الدنيا لكن عن كثير من الفلاسفة الا انها حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص
القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها لكن لانهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة
والنار دارين لثواب وعقاب في لذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان
ولكنه عن ابتهاجها بكمالاتها وان زعم تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسب من
الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة فيما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص ببدن الخنزير
والسارق بالفارة والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشكال
اي ينزل من بدن الى بدن هو اسفل منه في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير
ثم الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى النمل ثم يتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ان المنتمين
من التناسخية الى دين الاسلام قد حملوا هذا الراي على العبارات المذكورة والاستعارات المستغربة
وقد يحملون عليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله واجتراء على ما هو دأب الملاحدة

والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والعامة
من المحصلين زخرف القول غرورا انتهى حكاية ذكر ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم
جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان
الحيوانات وكذا في قوله تعالى هل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله
وما من دابة في الارض الآية معناه انهم كانوا امما امثالكم في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات فاستعملوا
لا ابدان مثل الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم
يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنكسة الرؤوس الى غير ذلك من الآيات ومن يطلع على كتب
التفسير وسياق الآيات لا يخفى عليه فساد هذه التأويلات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة
ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان النفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات
ونفوس المتوسطين تتصل بعالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك
ونفوس الاشقياء الى هذا العالم من مظاهر الظلمانيات والصور المستنكرة بحسب اختلاف مراتبهم
في الشقاوة حتى ان بعضهم في شكل الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم يتصل بالتدريج الى عالم
الانوار المحضة وسنوضح معنى المثل المعلقة قوله البحث الثالث في ان فناء البدن لا يوجب
فناء النفس الناطقة لما مر كانت فاسدة لكن صاحب الافلاك لكونها مدركة لذاتها لا تقتضي فناءها
بفنائه لكن مع ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلهذا احتج في ذلك الى السمع وهو عندنا النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة على ما ذكر هنا الظهور بحيث لا يحتاج الى الذكر وقد اطال الامام في
المطالب العالية من القواعد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب
واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال
فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط
للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل
لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل
قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفساد والفعل
والشيء جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه
فلا يكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض
ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هو امكان العدم وهو امر اعتباري

لا يقتضي وجود محل احتمال أن المراد بالإمكان كالاستعداد الذي لا يمتنع معه وجود الشيء لا الإمكان الذاتي الاعتباري
وأيضا هذا الدليل بعينه قائم في أن نوع قبول الأمر العدمي كالعمى، مثلا يقتضي وجود محل له لامتناع المقبول ولو
سلم فيرد نقضا بأن الحدوث أيضا يقتضي المادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فيها كالعمى
منها في نوع العمى، وقد يجاب بأن العمى ما لا استعداد له عرض فلا بد له من محل سواء كان استعدادا
لقبول وجود كما في الحيوان أو عدمي ثم استعداد بدن الجنين لما فيه من اعتدال المزاج لأن يتعلق به من المبدأ
نفس ليس من نوع معقول وأما استعداد ما بطلان ذلك المزاج لأن يعدم ذلك المدبر فغير معقول على أنه
إن يعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي العدم،   المبحث الرابع لا نزاع في أن مدرك
الكليات هي النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة
الحواس لنا وجوه الأول أنا نعلم بالضرورة أن كل أحد يقول أنا وهو يعني النفس يحكم بأن هذا الشخص من أفراد
الإنسان الكلي وأنه ليس هذا الفرس وأن هذا اللون غير هذا الطعم وأن هذه الصورة الخيالية
صورة زيد المحسوس له بعد ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي وبين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد أن
يدركهما فالمدرك من يحكم أن الجامع للإدراكات شيء واحد أي أن نفس كل أحد تبصر وتسمع وتدرك الجوع وتباشر
أفعاله الحركية فيكون يتوقف على إدراك تلك الجزئيات لأن الرأي الكلي نسبته إلى الجزئيات على السواء ولأن
كل عاقل يجد من نفسه أنه لا حاصل بدنه بدن كل من محسوس له بشيء يدركه إلى ما هو أنه كل أحد
يعلم بالضرورة أنه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وإن كان يتوقف بعض من الإدراكات
على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير إليه كل أحد بقوله أنا احتج الخصم بوجوه الأول
أنا قاطعون بأن الإبصار بالباصرة والسمع بالسامعة وليس فعل قوة واحدة ومن تبع التحقيق دعوى
كون المطلوب ضروريا إذ لو لم يكن الإبصار بالباصرة والسمع بالسامعة والذوق بالذائقة وكذا جميع
الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محل هذه القوى موجبة للآفة في هذه الأفعال كما لا وجه لها
الآفة في الأعصاب، الآخر واللازم باطل بالتجربة الثالث أنا ندرك المحسوسات الظاهرة لو كان النفس الحكم لكان
لا يتوقف على حصول المحسوس بحضرة الحاسة لأن حال النفس في إدراكاتها لا تتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان
التخيل بالنفس لا بقوة جسمانية لما أمكن تخيل صورة بالأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد ثبت
أنه لا بد في الإدراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل بقوة جسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن
والمتياسر في الخيال لأن الحادث مربع مجنح بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا في أن أحدهما
على يمين المربع والآخر على يساره فكذا الأمر إن امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار

والشكل والسواد والبياض وغير ذلك بعرض التي هي فيها بل بالمحل وليس المحل إلا جسم الحيوان
المخصوص أو لم يوجد من الخارج يتعين المحل للإدراك والمجرد لا يصلح محلا لذلك فيتعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى أنا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للنفس وإدراك الجزئيات والمدرك
هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن أدلتهم
إلا أنه يرد إشكالات الأول أن عوام الناس بل من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان
المدرك هو النفس المجردة كما في الإنسان لما صح ذلك إذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب
أنه لو سلم ذلك يجوز أن يكون المدرك فيهما هو القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى
وهذا معنى قولنا إن الاشتراك في اللوازم وفي الإحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو
النفس المجردة الثاني أنه لو كان إدراك النفس للجزئيات بتوسط الآلات لما أدركت النفس هويتها
لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق فالجواب أن النفس
لها بتوسط الآلة إدراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة وأما ما لا يفتقر
إدراكها إلى ارتسام صورة كإدراك النفس ذاتها فلا يفتقر إلى توسط آلة الثالث أنا نحكم بعلاقتها
بالبدن المخصوص بعينه إذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لأن نسبته إلى الكل على السواء ولجاز
قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب أن تعلقها بالبدن هو في طبعي متصل بها
لا إرادي ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع أنا نحكم بعد قصد استعمال الآلات للإدراكات
والتحريكات بصورها ما عامها من غير توسط آلة والجواب أنها تتصورها من حيث هي
آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بتلك الإضافة ولا يلزم
إدراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما إذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث
يتعين في الخارج وإن لم نشاهده بعينه ويجوز أن يدركها بعينها على سبيل التخيل فإن التخيل لا
يجب أن يتأدى من طرق الحواس البتة بقي هاهنا إشكال وهو أنه إذا كان المدرك للجزئيات
هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فإما أن تكون الصورة حاصلة في النفس أيضا على
ما يشعر به قولهم ليس الإدراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس بحصولها في الآلة
وبالحضور عند المدرك الحضور عند الحس من غير أن يكون هناك حضوران وح يعود
المحذور يعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد وإما أن لا تكون الصورة حاصلة في
النفس بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة إلا جسم يدبره النفس

فلا بد من تحقيق ان اى حالة تحصل فى النفس سميها ادراكا وحضور الشىء عند النفس لا تحصل
بمجرد تحقق ذلك الشىء فى نفسه وحصول صورته فى مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا
يكفى ذلك فى ادراك الكليات من غير احتياج الى حصول الصورة فى النفس وبالجملة فعند جواز
الادراك من غير ارتسام صورة فى المدرك فلم اوجبتم ذلك فى ادراك الكليات مع انكم
تقولون ان الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس والعقل   تنبيه لما كان
ادراك المحسوسات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة فى الآلات فعند مفارقة النفس
وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للمحسوسات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن
الآلات شرطا فى ادراك المحسوسات اما لانه ليس بحصول الصورة لا فى النفس ولا فى الحس واما
لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئى فى النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه تكون للنفس زيارة القبور
بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية والاطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين
كان بينهم وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس
الاخيار من الاموات فى استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما
بالبدن وبالتربة التى دفن فيها فاذا زار الحى تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل
بين النفسين ملاقات وافاضات   البحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق
على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها فى البدن لتكميل
جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم
والعمل تسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد للكمال
قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة
لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب
الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء تسمى عقلا

بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب
حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من
القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات
القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمالات او للنفس باعتبار اتصافها
بها او للقوى فى النفس هى مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد
النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد
المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما
يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث يتأدى الى النظريات وقال ابن
سينا هو صورة المعقولات الاول التى بها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد
ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله
للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل
بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو
حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا قالوا انه آخر المراتب البشرية واول
منازل الملكية وانه ممتنع او مستبعد جدا ما دامت متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل
العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا
اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حصول الكل بحيث لا يغيب اصلا هو
كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس اذا خلت عن العلوم مع
انها قابلة لها سميت تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت ضروريات فقط سميت
عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاضرة بالفعل لكن يكفى فى استحضارها
بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا
فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات
بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما
قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادا

وأما ما ذكر في المواقف من أن العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
أي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فهو علم الحكمة
في كلام القوم   وأما العملية فمعناها قوة بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات
والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الإتيان
بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك أمر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية ولها
نسبة إلى القوة الحيوانية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة إلى الحواس الباطنة
ومنها استعمالها في استخراج أمور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة إلى القوة النظرية ومنها إنما
أفاعيلها أعني أفعالها الاختيارية يتبع آراء جزئية مستندة إلى آراء كلية تستنبط من مقدمات
أولية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا تستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل
والفعل الجميل ينبغي أن يصدر عنها أن بذل الدرهم ينبغي أن يصدر عنها ثم الحكم بأن هذا الدرهم
ينبغي أن يبذله لهذا المستحق فيتبع من ذلك شوق وإرادة إلى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه
إلى المستحق   ويتفرع على النظرية أن كمال القوة النظرية معرفة أعيان الموجودات
وأحوالها وأحكامها كما هي أي على الوجه الذي هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ويسمى
حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالأمور على ما ينبغي أي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح
بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وتفسير الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس
من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا إلا أنه لما كثر الخلاف ووقع الباطل والضلال
في شأن الكمال وفي كون الأشياء كما هي وفي الأمور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات
أنهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية
بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار
إليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا هو الفقه وأنه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تقسم
الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية لأنها إن كانت علما بالأمور المتعلقة
بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير وإلا فنظرية وغايتها إدراك الحق وكل منهما
ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام فالنظرية إلى الإلهي والرياضي والطبيعي والعملية إلى علم
الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لأن النظرية إن كان علما بأحوال الموجودات

من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وإن كانت من حيث تتعلق
بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما تفتقر إلى المادة
في الوجود لا في التصور وإن كانت من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالإلهي
ويسمى العلم الأعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب وما يتعلق بذلك واعترض
صاحب المطارحات بأن في الإلهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية
والمعلولية وكثير من الأمور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع
بعد الحيثية فإن العدد إذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في
في الإلهي وإذا اعتبر من حيث هو في الأوهام أو في الموجودات المادية منفردا و
مجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من أقسام
الرياضي لا مفردات وفي الشفاء إلا أنه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق
والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحكمية هي الموجودات والحكمة العملية إن تعلقت
بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية وإلا فإن تعلقت بانتظام المشاركة
الإنسانية الخاصة فالحكمة المنزلية أو العامة فالحكمة المدنية والسياسة   وأصول الأخلاق
للإنسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب
وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الأمارة وقوة غضبية هي مبدأ الإقدام على
الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة
نطقية هي مبدأ إدراك الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
ويحدث من اعتدال حركة الأولى العفة وهي أن تكون تصرفات البهيمية على وفق
اقتضاء النطقية لئلا يستعبدها الهوى ويستخدمها اللذات ولها طرفا إفراط
هي الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وتفريط هو الخمود أي
السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات إيثارا لا خلقة ومن اعتدال
حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب
في الأمور الهائلة ولها طرفا إفراط هو التهور أي الإقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن أي
الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر
الاستطاعة وطرفا إفراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وتفريطها

الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن كسب العلوم والاوساط فضايل والاطراف رذايل ولذا اشرف الفضايل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضايل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة والكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذايل الستة   الثمن ما سوى اشار اجمالا الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك مرتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة والاول من المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختيار ومثل السحر والاوهام ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس بالنسبة الى البدن كالتي امر العالية الحادثة في عالم الكون والفساد ولهذا يصار ما يتبع لذلك الاستيلاء بمادته بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التاثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها اولوية لمناسبتها البدن بنوع خاص فلا يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث مطر او غدير الى حد او ازيد كالطوفان او ان يفعل حركا وسكونا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع مضرات وغيرها وربما يكون النفس شريرة قوية تسلط او يدعو الله تعالى بها او استعداد بالرضى لوجه بعض الحكماء فيوجد وامثال هذه اذا صدرت من نفوس خيرة بشريعة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية يحدث بها التعجب اذى لما راه وهو الاصابة بالعين وقد يستعين النفوس في احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهو السحر او بتقوى بعض المعين لها وهي العزايم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد يركب بعض منها مع بعض كمزاولة الاعمال ونيل الماء والالات او قصد الزيارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية   والثاني اي ادراكاتها المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بما يحكم فمادامه

عليها الحواس فلا تمنع للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الى داخل لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وتنطبع فيها ما فيها من صور الاشياء لا سيما ما هو الاليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية فتحاكيها المتخيلة بصور جزئية تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة التي شاهدها باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما حكتها المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهي رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس حتى يعود الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما تنتقل ذلك الى الاول فالاول وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر يتوسل الى ما تركته صورة لانه صورة تلك الصورة التي ادت الى ان انتهى الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها فتلك الرؤيا تعد في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان ينتقل صورة المحسوس الماضي مستقرة في النوم الى الحس المشترك ومثل ان يألف المتفكر صورة فتتمثل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فتحمل على مزاج الصفراء حاكيته بالاشياء الصفر او الدم فبالحمر او السوداء فبالسود او البلغم فبالجمد والثلج   وقالوا انما يتعلق باليقظة هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حال اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتسع بالمجاري فلا يشغلها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقتدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم بعض الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرى مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني وما اشبه او نحو ذلك وقد يكون منامات صورة لا حصول لها عند الحس لا لشرف النفس وكمال القوة بل لنقصان في الالات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون او استيلاء امر يدهش الحس وكحر الحال كالعدو

بسرعة وكتأمل شيء بسعادة او عرض للبصر مدهش لنا ما يستغربه كسواد براق او لعله خوف او ظن او وهم
تعطل التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي العالية لما ما
الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب الموجبة عند الفلاسفة والعادة عندنا والحالي هو الله لكن
وقوع بعض الحوادث منه جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة
للكليات وبعضهم الى التوقف في وجود النفس لها لعدم الدليل ولا قطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما توهم
من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقة النفس في الدل لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف
النفوس بالحقيقة وجواز التمييز بفصول لو اطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوتها لكل
تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فلوا ان ما يصدر منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية
وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والايقاد والوسق في النمل في اعداد الذخيرة وكالاكل
والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والعمل في غرائب احوال اسنا ملاحظة منه
وكثير اهل الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء
واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية
وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الاية وحكاية عن
النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية الفصل الثاني في العقل احتج الفلاسفة على
ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد
بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل ان كان معلولا للعلة الاولى اعني الواجب يلزم
صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما لو عرض يلزم تقدم الشيء على نفسه واما
المفارقة فلانه لو كان جسما او هيولى كان مركبا من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة
او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو محال اما المادة فلان شأنها
القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بشركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان
كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فلان البدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم
الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده من العلة الاولى اي ذات
للمعلول الاول وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول
الكل لان ما يصلح منه للعلية مفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الكواكب يجب ان تكون عقلا اولا

لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما عقلا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما لانه لو كان جسما او عرضا
قائما به فظاهر واما لانه لو كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فلو كان الجسم اما الجسم
الاول فيتقدم نفسه على نفسه بمرتبة واما الكل والمعنى فيتقدم بمراتب واما لانه لو كان مادة او صورة
فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخر ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان فاعل الجسم
الاول جسما وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب اعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لا نسلم
امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا فيصدر
عنه الكثير بواسطة الارادة له ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم
لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات
بواسطتها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة فيجوز
ان يكون اول ما يصدر عنه نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الكوكب الاخر او الجسم
ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن
شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل يكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل والمتقوم
بالعقل سوى هذا على المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله اي سواء كان اول الصادر عقلا او
وان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي فان الافتقار في النفس الى احتياج
الى المادة في الادراك فقط كان هذا اثبات او منهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب
الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه لو ثبت ان حركات الافلاك ارادية
فيكون لمطلوب محسوس او معقول والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون لجذب الملائم او دفع
المنافر شهوة او دفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يعرض حالة غير
ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة
انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل شبه احدهما والاولان كان لا تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما
ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما
ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على
ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطالب نيل نسبة بالمعشوق
ولا يجوز ان يكون شبهها مستوفى اولا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهها غير مستوفى الى شبهها بعد شبه

بحيث يصير شبيهاً به ويحصل له ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً متصفاً بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له لكل وضع تشبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد والفلك يتشبه بهذا العقل بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلاً ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للتحرك او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفة او المشيئة او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من ثبات اجزائها في الحقيقة ثبات احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول الياس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حالة امراً غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولا نسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض منه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل

البحث الثالث في احوالها بالنسبة الى احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله كيف لا نقطع بالانحصار كالافلاك التسعة في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون لكل من الثوابت فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبره وبهذا هو موجب لا يعلم كنهه الا الله تعالى وهذا وانما انحصر عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول يصدر عنه فلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فيكون العقول الصادرة تسعة ومع كل واحد عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول افاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او تتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلاً من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيآت ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا لمادة متدرجة في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات

من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا نتصور من تعقل الشيء الا حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الغواشي المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقف صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صح مقارنة المجرد لسائر الكليات مأخوذة عند حصول المجرد في الاعيان فيصح تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم لا يخفى ابتناء هذا النوع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه

وانها مبادئ يعني من احوال العقول انها مبادئ لكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركات السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلاً بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى وتقبلها منه وذلك النقص وتامرها بامر غير متناه على سبيل الوساطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمداً من مبدأ عقلي غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلت عليه قبلت منه واذا اشتغلت عنه بجانب الحس انمحت الصور العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صور تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما حوذي بها كذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول لئلا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ الاول الذي تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يشير الى ان المبدأ الاول لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات واستنادها الى كون الصانع موجباً لا يصدر عنه الا الواحد

كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور الاشياء و
الاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا
وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذاته وبمبدئه فبعقل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك
الى ان ينتهي الى ما ثبت بالبرهان من عدد الافلاك ثم يصدر عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع
والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته
وباعتبار علمه بوجوب وجوده نفسه وباعتبار علمه بعلته عقل واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا الى صدور الكثير عن الواحد على انه احتمال راجح
في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات
تختلف بها احوال العقل الموجد تتعلق بما قال في الشفاء لكن لا يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم يلزمه حكم خ
عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلول الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع
حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول
الى ما يكون مبدا لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من
الحيثيات وما يحصل للهيولى من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات
واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو كان كان دورا ولم يقطعوا فلو علل بثبوت صح
بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع فلا يمتنع
ان يكون مبدا فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة
وبما ذكرنا يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت
امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت
وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا
للكثير من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل العلة للوجوب فيه الثاني انه يلزم على ما ذكر
ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى لئلا ينحصر العقول في عدد فضلا عن

العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية
الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرة ما فيه الى العقل الثاني باعتبار امكانه قول بصدور
الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس
انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز استناده
الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كان كل من
العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك
بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل
الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الحكم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول لكنه والافلاك الجزئية كثيرة
يستدعي كل منها مبدا واعترفوا بانه يحتمل بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت
افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك على حدة ولا خفاء ان كلامهم في هذا المقام
مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات ضعيفة
وان الاحتمال والاولوية لا يجدي كثير نفع في المطالب العلمية

المبحث الثالث

جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول
المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتدبير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين هي القوى المتخيلة في
افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة وصرفها عن جانب القدس
واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية و
منهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة
معها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة
على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين
وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع
الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام وحكي مشاهدة
الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها

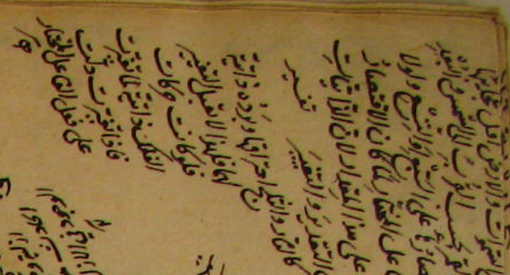
كما لا سبيل للعقل الى اثباتها بالادلة العقلية   وزعموا ان لكل فلك روحا يستند الى
ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا مدبرا امره ويتشعب منه ارواح
كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يسري اثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح
الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة
تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا
يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من
حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا ساير الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا تظهر اثره
عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز
والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك يحمل ما ورد في لسان الشرع
من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك و
بالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس تدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحانيا يدبره ويسمى الطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والمخافات
ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد وردت الاخبار الصحاح على كثرتهم
جدا كقوله عم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد
او راكع   وعند ظاهر الكتاب والسنة وهو قول الاكثرين ان الملائكة اجسام
لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
وشانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون
الليل والنهار وهم لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي
والشياطين اجسام نارية شانها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركبت
الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار
وعلى الاخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال
بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر

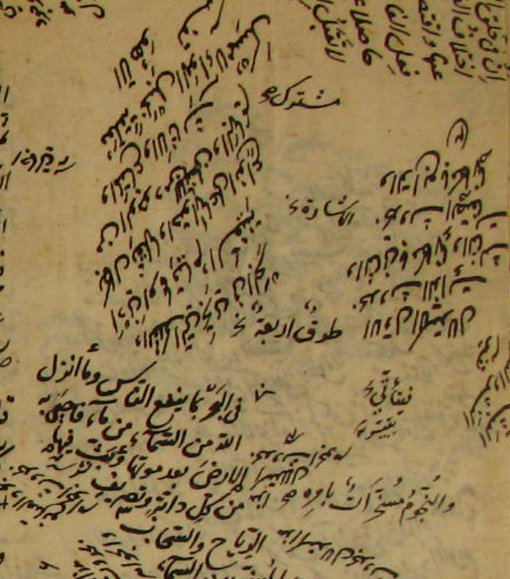
الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق
الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف
الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي يكون هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة
والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرهم من الحيوانات والملائكة كثيرا ما
يعاونون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء
والمشي على الماء ويحفظونه خصوصا المضطر عن كثير من الافات واما الجن والشياطين فيخالطون
بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما شاكل ذلك   ولا يمتنع
ان يكتسوا اشارة الى دفع اشكالات ترد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين
ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كساير المركبات
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل
جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث
لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يبقوا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب
واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم
زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا
من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما
في ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على
القول باسناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر اذ له ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار
والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على
القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار
دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض وان يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة
القباء والجلباب لهم فيبصروا او ان يكون لنفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث
يقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم
من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب الانحلال فيتحرزون

عنها وما دون الى ما لا يحتملهم ضرر والجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا
يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك   خاتمة تشير الى مذهب ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين
عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل
موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر بتوسط مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء
ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة
او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية
وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن
جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن
هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة
المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والآلام
الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء
وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد
في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد
الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت وخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر
بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا
العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما نشاهد
من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم المادة وهو ظاهر ولا من العقل لكونها
ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما
كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين

وجابلصا خ

قوله المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث
المتعلقة بذات الاله





الامكان للزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل
ثم امكانه و اما ثانيا فلان ما ذكر الالزام لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب و كذا في العلة
الناقصة التي تكون بعض الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث **المبحث الثاني** قد سبقت
الدلالة على وجود الصانع بالبرهين ويهتدي الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف
فيها احد ممن يعتد به بل لا للجمهور في اثبات ما هو من معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود
عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف
صفاتها واحوالها فقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود قادر
حكيم فيجاب باربعة طرق هي النافعة فيما بين الجمهور واشهرها في اكثر من خمسين موضعا من
كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري
الى قوله لقوم يعقلون وكقوله تع ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر وكقوله سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم وكقوله تع الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد والى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب
وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها
والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان من اول حدوث بدنه
مما تشهد به علم التشريح وعلم الهيئة مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث
الى المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون
الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة
الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس **فالجواب من وجوه** الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع
لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته
فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني
ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب تعالى فذاك وان كان
مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد بسبب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان
التسلسل ينتهي الى الواجب تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون
الثالث ان المقصود بالارشاد والى نوع الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون
منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور

مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تع فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله امن يجيب المضطر
اذا دعاه وكقوله تع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك ونبه على انه
مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالشرع وغيرهم ايجيب
الفطرة او حسب الشهوة الى اليه بالاسناد لا لان الحقيقة على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل
على البعير وآثار الاقدام على المسير اقسم لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل
بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال
عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه لا اخفاء في انه مما لا يتبين
البطلان قال **المبحث الثالث** الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات
والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية تمثل الوجوب والامكان فاما ان يكون من لوازم
الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب واما ما يقال
بشاركه ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل
صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان
في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة
القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك
مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة وما نسب
الى بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجود والوجوب
الذي قد يعبر عنه بالوجوب الذاتي والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي
الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض **فان قيل** فكيف
لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف
بالوجوب المقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قال
المبحث الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي لا حاجة اليه بعد اثبات
صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض
المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا
الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبانا نستغنم
الدلالة على المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القدم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا

التماثل المشاركة في تمام الماهية م

واجبا ننقل الكلام الى تلك الخصوصية فنقول المقتضي لها اما الذات فيلزم الاشتراك في الخصوصية واما خصوصية اخرى فيلزم التسلسل م

الا الاشتراك في مفهوم الذات

ولا يتصور التركيب بين تلك الاحوال التي هي غير موجودة وبين الذات الموجودة ليلزم التركيب تامل م

اي مفهوم الوجود واحد مشترك فيكون الوجود كذلك م

والمراد من هذا التفصيل دفع توهم المخالفة بين كلامي صاحب المواقف م

لو اتصف وجود الواجب بالوجوب لاقتضاء الماهية ذلك الاتصاف لم يلزم المحذور م

اختيار كونه عين الماهية اذ الكلام في الوجود الخاص م

ابدا وازلا م

او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك

قال **الفصل الثالث** في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب

وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان تركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير محتاج وممكن لان ذاته من حيث هي من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وهو مستلزم اولى او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو مح لا يقال لم انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصيته لا يوجب التركيب **لانا نقول** وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها او بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسها لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية تركيبه قطعا **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض **قلنا** لانها يكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وبما ذكرنا امكن ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجب او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب لذاته لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل ولهذا جعل في المتن دليلا ثانيا **الثالث** لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو غير الوجوب ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان

تعليل

احتياج بعض الاجزاء الى البعض في تركيب الحقيقة الواحدة دون الآخر

بل يكون بالغير

وايضا نقول الخصوصية وان كانت خارجة عن نفس الوجوب اعني الماهية عارضة لها لكنها داخلة في الاثنين اي في الشخصين الموجودين المتميز كل منهما بخصوصيته عن الآخر والا كانا نفس الوجوب ولم يتميزا تأمل فانه وجه آخر دقيق غير ما ذكره المص رحمه الله

اي التعين علة للوجوب

فان كان الوجوب علة للتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين علة للوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم عن مختلف فلا يوجد الوجوب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ قال الوجه الرابع مشروع في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة و والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان **لا يقال** يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور لئلا يلزم المح او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال **لانا نقول** الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه باحدهما لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان متصفان بالصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن للآخر ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو مح لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو مح لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلاستلزامه عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى ان فالظاهر ربما يمنع ونقول لا نم ان المحال احدهما الآخر وارادة ضده ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب طرو شيء ككون الجسم في حيز آخر حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن في حيزين وكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المح انما هو من وجود الالهين **فان قيل** كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر **قلنا** لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح **فان قيل** ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور

نقض اجمالي

اي الوجوب علة للتعين

قال الرابع

الترجيح

فيه نظر اذ يجوز ان في مع استقلال كل منهما كالمغناطيسين الحديد الى جهة مع استقلال كل منهما في ذلك الجذب

المغنطيس حجر يجذب الحديد وهو معروف صحاح

ضد الارادة

فقد يقال امتناع اجتماع الارادتين ممنوع وانما المستحيل اجتماع المرادين

فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم
القدرة بناء على تقييد القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد
طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول
فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد خروجهما عما عليه من النظام
فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم
العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل
الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار **الوجه السادس** لو وجد الهان فان اتفقا
على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح
الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما
بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال **الوجه الثامن**
ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم
غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله في الازل ولا دليل ثم اجيب بان
المراد ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد بالعكس
ان اللوم عليه دليل يجب نفيه والاله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف
الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين
واما حادث وهو لا يستدعي ثبوته ازليا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ **الوجه التاسع**
انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما تبين من الادلة على تناهي كل ما دخل
تحت الوجود وذلك بين ضعفه **الوجه العاشر** ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص
القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد
وما لم نعرف ان الله تعالى واجب الوجود وخارج عن جميع الممكنات لم يتات اثبات البعثة والرسالة
ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف
ومبناء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته **قال** خاتمة حقيقة التوحيد

اي اصل الدليل وهو الوجه الثامن لانه يلزم يرد عليه المنع بانا لا نم ان لا دليل له في نفس الامر والا يلزم من عدم العلم بالدليل عدمه

واعلم انه يجوز التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالآيات الدالة على التوحيد بخلاف التمسك في اثبات الواجب لان صحة النقليات تتوقف على ثبوت الواجب لا على وحدته

ويجوز التمسك بالدلائل النقلية فانها دالة على نفي التعدد مطلقا مثل قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فاعلم انه لا اله الا هو
اي غيرها من الآيات وانما جاز عليه الاستدلال بالنقليات لعدم توقفها عليه اي على التوحيد بل هي متوقفة على صدق المبلغ وصدقه ثابت بدلالة المعجزة عليه لا بالتوحيد ودليله

اي يتوقف اثبات البعثة على الوحدة

اي من المباحث الآتية خاتمة للمباحث السابقة

١٦٩
٣٠٦

التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم
وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ونحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل
الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام
ثم تفويض بعضهم تدبير بعض من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف السنة
اليه تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول والنفوس
للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فيرجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب لانه لا غير فالمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق
والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية
القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس القائلون
بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث
من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدا الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال
والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة
اللازم ان اريد خالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض
بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل العلم بما
فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء
فليقل بمثله في خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا او سفيها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب
وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور
قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل
لا يعتقد فيها شيئا من ذلك **قال الامام** فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها
صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على حسب تعظيمهم الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير
هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية
الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه
ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة
فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة

اي للتقرب الى الله تعالى

بالعدم اي المسبوقية وهو القديم بالذات
اي القديم بالزمان
فينحصر القديم في ذات الواجب

ولا يقولون بخلق العباد والاجسام حتى يلزمهم اثبات الشريك في الخالقية

لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول ومنه العقل الثاني وهكذا الى العقل العاشر وهو العقل الفعال

استناد تفويض تدبير العالم الى العقول والافلاك مسامحة لانهم انما فوضوا تدبيره الى العقل العاشر فقط لكن لما وقعت في سلسلة العلية الى المبدا الاول اسنده اليها وقد يقال المراد بالتدبير ليس هو التاثير الفعلي فالعقل العاشر عندهم هو المبدا الفاعلي وللافلاك الفلكية والحركات الاثيرية مدخل تام في حصول الاستعدادات المقتضية لفيضان انواع كمالات من المبدا الفاعلي الى المستعد لها وللعقول مدخل في حصول الاوضاع المختلفة للافلاك وتاثير فيه فلا اشكال حينئذ

قال صاحب التلخيص ثم يقولون يزدان واهرمن والشيطان

ويزعمون ان النور اقدم فحدثت منه الظلمة

الخير خالق

زمنة موسى عليه السلام

عند الله تعالى اتخذوا اعناً لا على صورته وعظموه تشفعاً الى الله تعالى وتوسلاً ومنهم اليهود القائلون
بان عزيراً ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التورية على ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون
بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن **والجواب**
انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى النبوة التوجه الى جناب
الحق بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا
حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلاً وشرعاً
وفي استحقاق العبادة شرعاً وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون

امة عيسى عليه السلام

قال المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء
عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل
مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى المحل لتقومه ولا معنى
له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
فيكون وجوده زائداً عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان
اسم للسطح الباطن من الحاوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك
فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصاً القدماء منهم في نفي الجوهرية
مسلك آخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان
يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير
عرض لان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري
على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض
اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا بقاء ومنه العارض للسحاب ومن ههنا يجعلون
الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضاً وفي نفي الجسمية وجوه **الاول** ان كل جسم حادث لما مر
الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي **الثالث** انه لو كان الواجب
لو كان جسماً فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون
ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان
بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب
في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجح بلا مرجح ان كان لا لمخصص **الرابع** انه لو كان
لكان متناهياً لما مر في تناهي الابعاد فيكون متشكلاً لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة
النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض
لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف

الموهوم

اي من جهة الزوال في العرض ومن جهة التركيب في الجسم

الباطن من الحاوي المماس للسطح

اي يقال للسحاب في اللغة العارض

اي الواجب

اي الغير

بان يقال اما لمخصص فيلزم الاحتياج او لا فيلزم الترجح بلا مرجح

الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها
صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام

انه لو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجاً اليه ضرورة والمحتاج الى الغير
ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنياً عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنياً عما سواه بطريق الاولى فيكون واجباً والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان
ومبني الوجهين على ان الحيز موجود لا موهوم **الثالث** لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون
في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح
قال واما المخالفون اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف اللغة ولما اشتهر
من الاصطلاح لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع
فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب في كلام
ابن كرام ان الله احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك لا على اطلاق الجسم
عليه بمعنى الموجود اما سمعاً فلعدم اذن الشارع واما عقلاً فلايهام ما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنى
المشهور وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سبق واما القائلون بحقيقة الجسمية
والجهة فتمسكوا منهم على قضايا وهمية كاذبة يستلزمها على ظواهر آيات واحاديث تشعر بها
اما الاول فكقولهم كل موجود اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالاً في جسم
لامتناع احتياجه فتعين كونه جسماً وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز وتعين كونه متحيزاً
لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم
الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزاً او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة
هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة **والجواب** المنع كيف وليس تشبهاً
عن النقيض ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم وجسماني
او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من
الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيراً ما تشتبه بالاوليات
واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش
استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت
بيدي السموات مطويات بيمينه تجري باعيننا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عم للجارية الخرساء

عند الحكماء وان كان ممتنعاً

بمعنى غير تابع للغير في وجوده

الجسم

الاحكام

اي بقدرتي

اي بعنايته

سبّه ابن الله فان رب الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عم ان الله ينزل الى سماء
الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو
نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك **والجواب** انها ظنيات سمعية في معارضة
قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا
على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او تأول تاويلات
مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم
الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان **قيل** اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال
الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع
منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر
الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة
العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء **اجيب**
بانه لما كان التنزه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم
والاقرب الى اصطلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف
الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
قال تنبيه لما تبين ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة
بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب
ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها
تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان له كمالات وامورا ملائمة وهو مدرك لها
فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد
انها حاصلة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم
ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى
زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما
على السواء ولا تساوي بين شيئيته وبين شيئية غيره ولا بين علمه وبين علم غيره وكذا جميع الصفات وشنع
من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية فقد ذهب كثير من المتكلمين
كما ذكر

قيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل ما دل بظهور تباشير النجح في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهرت تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه شرح م

قوله والطعم هو بفتح الطاء مثلا اذ ذكر في الصحاح والطعم بالفتح ما يؤديه الذوق يقال طعمه مر ثم قال وقد طعم يطعم طعما اذا اكل مثال غنم يغنم غنما وقال بعده والطعم بالضم الطعام والمعنى الاول هو المراد هنا بدلالة قران الرائحة فكان مفتوحا تشديد

[illegible]

من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان يقول
ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه
ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فانه قد يقع سؤالا
عن الاسم **قال الشيخ** ابو منصور رحمه الله ان قال لنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت
ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء
موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس **قال المبحث الثالث**
الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين وانه يلزم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه **الاول** ان الحال
في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء
او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان **قيل** قد يكون
حلول امتزاج كالماء في الورد **قلنا** ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد
الى حلول الجسم في المكان **الثاني** انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك فيفتقر الى المحل
ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لانه مما يفتقر اليه الواجب واما مع جواز
ان يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا
قرره الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل وذلك
الحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير
الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين
مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء
محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل
وهو ظ واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل
لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد
عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط
الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم
الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول **الثالث** ان الحلول في الغير
ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل

قوله ما هو عبارة عن المجانسة يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو واهل اللغة يقولون كلمة ما سؤال عن مطلق الوجود وما سؤال عن جنسه وكم سؤال عن قدره واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو وكل ذي جنس [illegible] عبارة عن الجنس وكل ذي جنس [illegible] المجانسة فكان [illegible] ينبغي جنسه من حيث المجانسة [illegible] قولا بالتشبيه وما روي ارباب المقالات كابي القاسم الكعبي ولابي محمد الحسن بن موسى بن نوبخت وسفيان بن سحبان وهو متكلمي اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه وقوله افتراء عليه اي ورواية ارباب المقالات هذه الرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه افتراء على ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اجل حالا واعلى منزلة من ان يتفوه بمثل هذا اللفظ الموهم للجنسية في حق الله تعالى مع صدقه ومهارته في علم الكلام ومهارته في سائر علوم الاسلام ثم لو ثبت هذه الرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه يحتمل ان يكون لها تاويل آخر سوى المعنى الظاهر الذي يفهم منها من معنى المجانسة حملا لكلام سراج الائمة وامام المتقين ومقتدى العالمين وسابق المجتهدين على [illegible] وذلك التاويل هو ان يريد بالماهية الاسم الذي له اختصاص بعلم الله تعالى فكان معنى قوله ان لله تعالى ماهية لا يعرفها الا هو اي ان لله تعالى اسما لا يعلمه الا الله ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام فيمن اصابه هم وهو اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في

قوله ذلك اشارة الى الحلول والمعنى حل حلولا اما واجبا او جائزا

قال الامام في المحصل ان الله تعالى لا يحل في شيء واحتج اصحابنا بانه لو حل في شيء لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز

[illegible]

وفاقا **الرابع** انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري تعالى فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت **الخامس** انه لو حل في جسم فعلى تقدير انقسامه ان حل في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف **السادس** لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين جاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع

قال والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات كذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا وابنا وروحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن وقيل الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس به علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول

اي لا يمكن للبشر

اي الحلول والاتحاد

الملكانية هو الذي استولى على الروم ومذهبهم ان الاقانيم الثلاثة غير الجوهر القائم كالموصوف والصفة وان كل واحد منها اله وصرحوا بالتثليث وقالوا ان الله ثالث ثلاثة وهم لا يصفون الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات في نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلاثة فالذات مع اقنوم الوجود شيء ومع اقنوم العلم شيء آخر ومع اقنوم الحيوة شيء ثالث

ولهذا مذهبهم التثليث دون التربيع وهذا كمذهب ابي هاشم في الاحوال من انها وحدها لا توصف بالتعدد والتوحيد ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية بل الذات مع الاحوال توصف تارة بالتوحيد وتارة بالتعدد

كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت

النسطور والملكا ويعقوب من ائمة النصارى

بالفتح الاقنوم بالفتح بالرومية الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر الا انه كان محمولا على الجوهر والله تعالى عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل وارادوا بالكلمة العلم

وقيل

الكلام قولهم هذه الثلثة واحدة في الجوهرية اي واحدة بالذات اي ما صدقت هذه الثلثة شيء واحد كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك وكاتب

واما المتصوفة فحيث ذهبوا الى جواز حلوله تعالى في قلوب اوليائه واتحاده بهم كما قال بعضهم انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته

المسيح عيسى عليه السلام

هم النصيرية والاسحاقية

الاعمال

بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء **الاول** ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق **الثاني** ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طور خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد

قال المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت اذ الفعل والمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا اندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب قادرا على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود ومبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية بالنسبة الى وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية بالحادث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان له تعالى اضافة الى ما حدث ثم في القبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اضافات موجودة حادثة على ما هو المتنازع ومن ثم علم ان التمسك بالتغير في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزأ للمؤثر **وجوابه** منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين في مفهوم الوصفية ولو سلم فجواز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه

قالوا اذا انتهى العارف نهاية مرتبة الوصول صار الموجود هو الله تعالى وحده ومنه المرتبة هي الفناء في التوحيد

اعلم ان كلام المتصوفة هذا لم يدل على الاتحاد بل على انتفاء هوية العبد وظهور وجود الحق تعالى

كقول بعضهم ليس في جبتي سوى الله

سبحاني ما اعظم شاني

احببته

ونحن نقبض فضل الله نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان الفناء فيه العيان دون البرهان

الدليل

النواظر

قال الامام الابهري رحمه الله ولعل كلامهم رموز الى اسرار سبحانه ويحمل على التاويل انتهى كلامه

لان كل واحد منها غير موجود في الخارج وكذا الاحوال

وليت شعري ان قول الاشاعرة بان الاضافات صفات مثل الاقوال بان ذاته يتصف بالحوادث

وذكر الامام في بعض كتبه ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان تبرا بعضهم عنه هذا لكن اذا فسر الحادث بالموجود بعد العدم وهو الذي يسميه الحكماء الحادث الزماني سواء كان ذاتا قائما بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالعرض ولا يلزم على المعتزلي ما ذكره الامام لان ما لا وجود له وان تحقق بعد ما لم يكن كالاحوال والنسب والاضافات لا يقال له متجدد ولا يقال له حادث فيجوز اتصاف الباري تعالى بهذه الاضافات ولا يلزم منه المحذور

قادرا

بالعدم

الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا
عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم
ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية
ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو
عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا **واجيب**
بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع كذلك ضرورة
انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل
يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا **الثاني** وهو المعتمد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال
فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية وتاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية تلاحقت الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كما في الافلاك عندهم **الثالث** انه لو اتصف بالحادث لزم جواز
ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم
انه جوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء
في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث **وجوابه** ان اللازم من استحالة
الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد
في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله
لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام
على ان تعين الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل **الرابع** انه لو جاز
اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم وقياسا على
الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه

حادثا

العمدة

وحاصله ان اللازم من الازلية صحة وجود الحادث في الازل

في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم صح

ان الضد معدوم

١٧٠

٢١٠

210

وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل
صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى
ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق

قال الفصل الثاني في الصفات الوجودية

لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت
صفة له وكذا بالاضافيات والافعال مثل كونه العلي العظيم الاول الاخر القابض الباسط الخافض
الرافع ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم القادر فعند اهل الحق صفات
ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع البصير المتكلم وغير ذلك مع
اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض
وبهذا التوضيح تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال
هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة
فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق
كالفلاسفة والمعتزلة ومن تجري مجراهم من اهل البدع والاهواء ثم القائلين بها بالصفات ثم اختلفت عباراتهم
فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام
الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية المهم
في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق
بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا
بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك
امور خمسة ثم قال والحق انا لا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات
موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات ولا يعرف بكونه عالما ما يمكنه نفي

حادث صح

الموجود

هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال لو كان قديما لما زال مع انه يزول
فاجاب بان عدم زوال القديم في الوجود
لا في العدم ١٢

صفات الله تعالى اما وجودية حقيقية وهي التي لا تكون بالقياس
الى الغير كالوجود والحيوة والقدرة او وجودية اضافية وهي التي
تكون بالقياس الى الغير كالوجوب والتقدم والايجاد
او عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة
وكعدم التحيز والعدميات كلها اضافية
وسميت سلبيات وهذا بالقياس الى بسائطها
وجاز صفة تتركب من قسمين كالقدم فانه
موجودية لا تكون مسبوقة بالعدم وكالاولية
فانها موجودية سابقة على الغير وكالخلق
فانه الموجدية التي لا تكون بالآلة والمتكلمون
لا يطلقون الصفة الا على الوجودي ويسمون
السلبيات نعوتا فيجعلون العلم صفة
والغنى نعتا من شرح الصحائف

دافع البلية من الخفض
وهو الحط ١٢
وكونه ناخ

اي في ان بعض الصفات هل هي
عين بعض آخر ام غيره ١٢

وهي وجوب الوجود
كالشيء او الاكتة ١٢

فنقول ان من
علم او امن الموجود فلابد
من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم وانه تعلق

هذا مشعر بالميل
الى الاعتزال

بين المسلك النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة وللقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل او قد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لكان وجود الامر الاضافي مشروطا بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا او قد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا **قال** لنا وجوه **الاول** طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب فقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند ظهور الجامع وربما يكون بين الاحكام في الشاهد معللا بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان بين الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان تتماثل الامران فتثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وبين الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتموها عللا لها **واجيب** بان الوجوب لا ينافي التعليل غاية انه لا تعلل الا بالواجب والجائز تعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما تتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك **الوجه الثاني** ان الصانع عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الصانع معلوم وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان **قيل** سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات **قلنا** لانه يلزم منه محالات اربعة **احدها** ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم **وثانيها** ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة **وثالثها** انه يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري **ورابعها** ان يكون العلم مثلا

ملتزم اوهم

البتة ح

المعلومات اي لجميع والمقدورات وغيرها ٢

[illegible]

مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى نفسه فهو كافر فان **قيل** يكفي في عدم لزوم المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب هو الضاحك او الضاحك او الناطق **قلنا** ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان **قيل** انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات علما بل عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس فيكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان والى تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين وثلث للثلثة وربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية **قلنا** كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فبقي الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يعقل كنهه بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من العبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني المتحققة فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية والقادرية وكذا المعلومية والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات **وحاصله** انه لا نزاع في انه تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك من الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها ثابت ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص مذموم تعالى الله عنه اذ لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع

منه صح

كون الكتابة هو الضحك او الضحك والناطق نخ
هو الضحك والناطق نخ

اي لا يجب التثليث كما ذهب اليه النصارى ولا يجب التسبيع كما ذهب اليه اهل السنة والتثنين كما ذهب اليه ٢

وكون العلم نفس التعلق وكذا القدرة يستفاد من قول البعض ان معنى الحمل في قولنا هو عالم ان الذات متعلق بالمعلومات ولا شك ان العالم اذا كان بمعنى المتعلق بالمعلومات كان العلم هو التعلق خ ه

قيامها بانفسها ولما بقي من المحالات فتعين كونها معاني ورآء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يتباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات **الوجه الثالث** النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم جزءا لا نحب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

قال **ثم تمسك المخالف بوجوه** للقائلين بنفي الصفات يشبه بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين ومغالطة ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات **الاول** وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته تعالى واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته تعالى ولا يخفى ان نقل من التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون القابل والفاعل واحدا وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للعقول وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وبها لا يوجب كونه الفاعل **الثاني** الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه تعالى عن النقصان وان كانت كمالا يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا **واجيب** بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة ذلك فان الكمال في صفة الكمال انما هي عن الذات بما هو بل هي غاية الكمال **الثالث** وهو للمعتزلة ان عالميته تعالى واجبة لاستحالة الجهل والاستحالة متساوية تعالى الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما لذاته لا عالما بالعلم المثبتينا فانها جائزة **والجواب** بعد تسليم كون العالمية امرا ورآء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان

الاربعة

اي بعضها مورده على اصول الفلسفة

على اصول الفلسفة لاجل التمسك

اي لبعض الشبه

اي لامتناع افتقار الواجب

اي النقص

عالميته الله تعالى وكذا قادريته واجبة لامتناع زوالهما فلا يعلل العالمية بعلم ولا القادرية

لان الواجب بقدرة

الذات واجبة بالعلم

التعليل وكذا

ان الواجب

لكن الواجب بالغير يجوز ان يعلل

ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط **الرابع** وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المعتزلة والشيعة انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديم فكيف بالاكثر **واجيب** بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قاله صاحب التبصرة وكذا التفسير بهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعدّ هذا من جهله لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولكن يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا ما قال لو كان العشران هما الاثنين لكان العشر اثنا الجمع والآخر ليس بمستعمل والقول قال امام الحرمين ان اصطلاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا نقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك فاكثر ولا نتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظاهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بتعددها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بنفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك

واعلم انه يلزم لنفاة الصفات خلوه في الازل والابد ومعنى ذلك تأمل

اما اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم لما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما بناء على اعتقادهم ان القديم واجب لذاته ذهبوا الى ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها توفيقا والغيرين على وجه صح ذلك والمشهور منهم تفسير ان الاول انهما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اما بمكان لجسمين او زمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود مع المعدوم ويرد عليه انه نفي الغير في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفي كلمة التشهد لان الا فيها بمعنى الغير عند الاكثر ومثل قوله تعالى ما لكم من اله غيره لا يشمل الغير الواجب وفيه ما فيه ولو قيل الغير المراد ان الغيرين ما يصح تصور احدهما مع الذهول عن الآخر يلزم ان يكون صفات الله تعالى غير ذاته الثاني انهما ذاتان ليس احدهما الاخرى ولا شك ان صفات الله تعالى بهذا التفسير ليست غير ذاته

فلا يبطل

واستدلوا على عدم تغايرهما لان العشرة اسم يقع على مجموع الآحاد فكان يتناول كل فرد مع

اي القديم اخص من الازلي

والشيء

وذلك

بذلك

وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فانه
صدق عليهم انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول باله واحد له صفات كمال كما
نطق بها كتابه قال ولهم التمسك اشارة الى شبهة اخرى ضعيفة جدا
انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب
ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات
الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص وصف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يتميز
عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول
بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص الكاشف هو القدم بل وجوب الوجود
الثالثة انه لا دليل على ثبوت الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه تعالى
حي عالم قادر الى غير ذلك مما النزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب
منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله
والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت
على ما هو مرادكم باتصافه بالاحوال والاحكام قال والقوي الزاما
يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كان مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كان له صفات
قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان البقاء معنى وصفة
زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة
بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض
لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان للجوهر ومنهم
من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته
وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فنا عليه اصلا اتصافه بالبقاء
ضروري لا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فان بقاء الذات
وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها
مغايرة له والبقاء القائم بالشي لا يكون بقاء لما هو غيره وبهذا صرح الاشعري الا انه اعترض
عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لها بل
بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات

عبارة عن الصفات

صفات كمال الخ

بجميع الخ

بالاحكام والاحوال الخ

ومنها قولهم لو كانت هذه الصفات لله تعالى لكانت باقية
وكل منهما لا محالة ثم تحقق بقاؤها فاما ان تكون باقية ببقاء او بلا بقاء
لا يصح نفي الاول للزوم قيام الصفة بالصفة وفي الثاني لزوم الباقي بلا صفة
البقاء وقد قال بعض اصحابنا ان الله باق بصفاته ويكون بقاء ذاته بقاء
لصفاته فان قيل لو كان بقاء ذاته بقاء لصفاته لزم وجود باقيين ببقاء
واحد وهو محال كالمتحركين بقيام حركة واحدة ويلزم ايضا من هذا البقاء
الاوصاف ببقاء الجواهر قلت انما يلزم هذه الاستحالة اذا ثبتت المغايرة
بين ذات الله تعالى وصفاته وقد بينا ان صفات الله لا هو ولا غيره
فلم يلزم ما لزم من استحالة وجود الباقيين المتغايرين ببقاء واحد
وكذلك لا يلزم من هذا بقاء الاوصاف ببقاء الجواهر لان اوصاف
الجواهر اعراض يستحيل بقاؤها بخلاف صفات الله تعالى فانها ازلية
قائمة بذات الله ليست باعراض والى هذا التقرير مال الاشعري
ولكن يلزم على هذا ان يكون حيوة الذات حيوة لصفاته لانها ليست
باغيار للذات وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فيكون كل صفة عالما
حيا قادرا سميعا بصيرا والمحققون من اصحابنا رحمهم الله قالوا الجواب
عن هذا كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وذلك
ان الدليل دال على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها فوجب
القول ببقائها ضرورة لقيام دليل البقاء وقد قام الدليل ايضا على ان الباقي بلا بقاء محال
وكانت باقية بالبقاء وكذا قامت الدلالة على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل [illegible]
الدلائل القطعية ان كل واحدة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون [illegible]
علم الذات وكان به عالما فيكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيا ببقاء هو نفسه وهذا هو الجواب المعول عليه
بقاء له وبقاء لنفسه ايضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه ايضا باق [illegible]
فان قالوا لما جاز لكم ان تقولوا ان علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه [illegible] بجعل
ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم هو نفسه قلنا لانه كما يجعل [illegible] وبقاء ذاته فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو
قدرة وسمعه وبصره [illegible] وهذا كله محال [illegible] قدرة او سمع او بصر
سميعا بما هو قدرة [illegible] وما قلناه صحيح

اي في كونه عالما قادرا بل في كونه متصفا بالصفات الزائدة

غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا والظاهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء
العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس للآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها
فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء
للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول
باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول
متحيزين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم
قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء والعلم باق بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو مح قلنا
اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء
له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة
والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فح لا يبقى قولكم ان البقاء
صفة زائدة على الذات قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم
البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا
بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب
المفهوم والاعتبار تمسكت المعتزلة قال ولهم في نفي القدرة
في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام
واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد
لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو ثبت للباري ايضا
قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر
العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها
وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها
لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها بهذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة ولا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد
ومنها يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم
انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر
العباد ولا يشمل قدرة الباري تعالى ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد

ببقائه

بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير
ذلك وههنا قد لزم كون الذات
عالما وقادرا صح

تمسك

اي قدر الخالقية بين
قدر العباد صح

بهذا الخ

بست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان ينفرد بخصوصية لا توجد في شي منها فيصلح لخلق الاجسام دونها قال **وفي نفي العلم** تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه **الاول** انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشي مخصوص تعلق به علمه تعالى كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لان يكون علمه تعالى به بطريق تعلق الآخر وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث **والجواب** ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفين في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود على راي المتكلمين **الثاني** لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل يقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل اتفاقا واستدلالا لما مر من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان **قيل** كيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية **قلنا** لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج **والجواب** انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشي لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس **الثالث** لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا **والجواب** منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر قال **المبحث الثاني في انه قادر** المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا

فان قلت كيف يجوز ان يعلم امورا غير متناهية بعلم واحد مع القطع بانه يصح العلم بكونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر قلت في الباري تعالى لا يتاتي لامتناع الذهول عليه تعالى وفي الشاهد ان قال بوحدة علمه كالغائب فالذهول المذكور راجع الى امتناع تعلق ذلك العلم الواحد فافهم ح

مطلب القدرة

قادر اي يصح ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة ليس بموجب بالذات وهو الذي يوجب الفعل من غير توقف على ارادة كالشمس في الاضاءة والنار في التسخين

اختلف الآراء في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى فقال المليون ان افعاله يصدر عنه باختياره وارادته فهو فاعل بالاختيار ويرادفه القادر وقال الفلاسفة افعاله تصدر عنه بالايجاب فهو موجب على هذا الراي وتحقيق هذه المسئلة من اتم المهمات اذ الشرايع مبتنية على كونه تعالى فاعلا بالاختيار فلذا هي من مسائل الحكمة بل معظمها بل اكثر الخلافات بين الفلاسفة واهل الملة راجعة اليها وتحققها يبتني على تحقيق هذه المسئلة [illegible]

نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراك وهو العلم او الظن او الاعتقاد بان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انه لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما اتفقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول فكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل والد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف ابد الحوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس نصا بوجود ما لا يتناهى كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية **لا يقال** قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع **لانا نقول** ما ذكره تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها

اي كل الحوادث

وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان الكلام في كل من الاولين عين المتقدم ولذا اعرض عنه وقال ان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما عرفت حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعني على التقدير لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا نهاية تحفظا لحركة واحدة وذلك لانه لو بين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقدير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقدير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يبين فلم لا يوجب حادثا بلا واسطة لكن كل حادث مسبوقا باخر من غير بداية كما هو رايهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال **قال**

ولنعد من الادلة بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايرادها على تقريرات الاصحاب

الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه

الثاني تاثيره في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه

الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات ويخرج او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المط

الرابع لو كان مبدا العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم

اي يدل ارتفاع العالم على ارتفاع الله تعالى

على ثبوت القدرة للباري تع

اي لزم التسلسل في الامور المتعاقبة او الى حادث مجتمعة وكلاهما محال لم لا يجوز التطبيق فيتعين ان اثر الموجب القديم ان يكون قديما فيلزم قدم الحادث

كونه جـ

عدة جـ

التخصص

الملزوم لكن ارتفاع الملزوم اعني الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب **الخامس** اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء **السادس** فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على التسوية وعلى شكل كرات مضموم بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري تعالى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وبعض هذه الوجوه لا يخلو عن مجال مناقشة اما الاول فلما لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما الثاني فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزة وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافها بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما التاسع فلا يتعلل على ان ما يشاهد من السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق غير صاحب الهوى او داعي الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال **قال** تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في الامور المرجحة وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار الممكن الى موثر **والجواب** منع الملازمتين اي لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف قد ابطلنا بالالزام ان القدرة تتعلق لا لمرجح انها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا موثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع

اقول وفي هذا الكلام بحث لجواز ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرة لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل

اما اذا كانت مركبة فيكون مركبة من البسائط اذ كل مركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسائط والا للزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية وح لا يجوز ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء وطبايعها الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى بعض لان كل بسيط حينئذ يصير كرة بل يكون اوجا خارجا موجبا ولا يجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة لان نسبة الموجب الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فيلزم ان يكون قادرا

مرجع

اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح

واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر لانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة

لعلم ان الامام يجوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص

والحق ان القايل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير مخصص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع واما القايل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع

من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك **الثاني** ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة **والجواب** منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلق اعتباري عقلي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار **الثالث** ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر عنه ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار **والجواب** انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق **الرابع** ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر **والجواب** ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده او ان لم يشا لم يفعل اي ان لم يشا وان لم يوجد ولا يلزم استحالة ذلك الا المستحيل سواء ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا او موجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره **الخامس** ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب **والجواب** انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون ذلك اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب **السادس** ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما ممتنع وجه اللزوم ان المقدور ان كان ممتنعا في الازل

الفعل

اشارة الى دفع اعتراض يرد عليها ح المواقف

لم يوجده

قوله بوجوه خط القلم عليه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بان التعلق كرماني

اي شيء الاولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير

اما الثاني فلان فعل الحق سبحانه بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد مقارن للعدم الى الوجود فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة

في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا فيه اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل **والجواب** منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما سوى ازلي بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا يلزم استحالة **السابع** ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع واللازم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال تمكنه الترك في الاول والفعل في الثاني بل كلاهما في كليهما **والجواب** انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها

خاتمة ❁

قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك يستلزم لا نهاية لها بحسب القوة والامكان لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة او مانع عنه فحينئذ وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع **اجيب** بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما يتحقق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير **وخالف المجوس** المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بان الله لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواجب خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما **والجواب** لا نم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى كيف وهو تصرف في ملكه وان سلم فغاية ما لزم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالته وعلى ما علم انه يقع فانه في حكم المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه **والجواب** ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي وهو من المعتزلة

اي مع وصف الحدوث

فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي شم

ليس بين الجميع فلا يخرج شيء من الممكنات عن حيز قدرته

شمول القدرة

والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الكل ملكه فله ان يفعل في ملكه كيف يشاء وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا فالمانع من فعله كونه قبيحا حاصل لا ان القدرة زايلة شم

الفعل بالقياس اليه شم

اي حصر فعل العبد في التواضع والشفقة والعبث ۱۲

بالكعبي واتباعه القائلون بانه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب فانه عبارة للتحصيل بل التواضع الطاعة وعبادة للتوقف الطاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وانه جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا **والجواب** منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحض او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم لهم فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتختص من الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتقاؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على عين مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سيجيء من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد **والجواب** عندنا منع الملازمة لما سبق من ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يلزم خلوص الداعي في القدرتين لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري يمنع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين فجذبه احدهما حال دفع الآخر فالحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر **قال ولنا شمول قدرته**

للجواب عن منع الحصر ۱۲

تماثل حركتيه ۱۲

جبائي

الكعبي ۱۲

على ۱۲

اقول لما فرغ من الخلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق على هذا الانباء اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم من القول بكونه قادرا مختارا وقد ثبت شمول قدرته تعالى بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب تعالى وانما الكلام في كيفية الاستناد ووجود الوسائط ونفيها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد تقدم شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه **الاول** النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض **الثاني** دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف جذب الجوهر الملتصق بكفي

اي استناد الممكنات الى الواجب تعالى ۱۲

اي قليل هم ولفظة ما زائدة بين المبتدأ والخبر ۱۲

الله تعالى

يكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه انه يجوز ان الكل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد **الثالث** دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت **لا يقال** معنى قدرة الكل انها اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء **لانا نقول** بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر الرجحان **قال** وخالفت الفلاسفة القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى فذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ان تترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض من المبادي والصور والقوى بتوسط الحركات وللافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب بعض الحوادث على بعض الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولا او مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف في التجربة او الكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المليين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسألة خلق الاعمال وسيأتي فان **قيل** الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها **قلنا** المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه

عقل ۱۲

اي حركة زيد ۱۲

وخالفت ۱۲

والكواكب ۱۲

قادرًا ولا دخل للعلم في ذلك كذا الفعل نفسه لكن بمعنى انها في الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي
يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ومن هنا الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف
وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص
وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات
والحق انهم لا يقولون بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قال **المبحث الثالث في**
انه تعالى عالم اتفق على ذلك جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول
انه فاعل لفعل محكم متقن وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وتنبيهه على ان من رأى
خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى
فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام
على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات من الاجسام والسماويات
والى هذا ينبه كلام الحكيم جل ذكره ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد
الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان يكون الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع و
المصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فمثل آثار الموجودات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند
جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع المطلوبة والمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع
من خلل وجاز ان يكون انفع وما هو المدرك العلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري وانما ذكر
وذكر خفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما ذكرتم لا ينفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر
وربما يكفي في اثبات غرضنا التصور **الثاني** انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار وما لم يتصور
ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال

القوم

والحكم

افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الحيوانات والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من ذوي العلم قلنا لا نسلم ان يوجد من الآثار
من الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك او يخلقها الله عالمة بذلك
او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد
واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤال الاصعب وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري تعالى
موجودا يسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف
في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد على ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف
فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بجميع ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام قال **وعند**
الفلاسفة اوردوا من استدلالهم على علم الباري وجهان **الاول** انه مجرد اي ليس بجسم
ولا جسماني ولا مادي وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد
يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف
على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف
امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن التجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان
مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون
بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك من خواص الماديات ولا خفاء في بعض المقدمات وفي
لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقول لا في الوجود تعقل لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر
المقدمات **الثاني** انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عنده بمعنى
عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم
فكاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ

التمسك بالادلة السمعية في العلم

ضعيف ح

منه ح

المكتسب لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية مما لا تنفك عن المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم **فاجيب** بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري تعالى بذاته كذلك

قال **قيل لا يعلم ذاته** اقول القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين **احدهما** انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صورة الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات **وثانيهما** ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال **واجيب** عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم **لا يقال** التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من جهة معلومة من جهة **لانا نقول** انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل بمعنى انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتاخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك ابلغ من حصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ثم مع ذلك فلا تستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم لا تحسبن كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعقل لما انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة فيك كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم **واجيب** عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا

قال **خاتمة** علمه تعالى غير متناه يعني انه لا ينقطع ولا ينحصر بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات والممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر ووجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم بما يجوز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث فينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى **لا يقال** علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم **لانا نقول** اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك **والجواب** ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتباريا عقليا ان لا يكون الذات عالما بالشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات **واجاب** الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه

تعدد العلم

للمغايرة

بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بمتناه
لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية
في العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات **والجواب** عن الاول
انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك
كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا المغايرة له **وعن الثاني** ما سبق واجاب
الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي
معلوما يجب ان يكون متميزا والعين تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي
الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات و
المعدومات بانه لا شيء بعد الجميع نعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو
عند ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير
الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز
ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى
ان اريد التميز بحسب الذهن ومن الملاحدة من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره متمسكا
بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا **قال والفلاسفة في العلم**
بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيا اي من حيث
كونها زمانية ملحوظة التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على تقدير محال في ذاته وصفاته
واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيتعقلها بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم
جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما
ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس
كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا فينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم
ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها ازلا وابدا وانما المتعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم
بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم
ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

يلحقها

وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن
متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة
ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كالذات وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم
به على ما تقرر عند الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بذاته ولا شك ان كلا
منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار
في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال
وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا
على القديم ممتنع لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل كذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لما هو
واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير
كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل فيجب
الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن
التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يثبتوا
الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصد ابطال كلام
الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا
بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافات لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل
الحادث ما دام لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير
كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى
بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر
على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم متجدد فعلى هذا
لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه
لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم والعالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير
الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة
فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة
مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة يعرض لها

المدعى ص

اضافي وتعلقا بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متغيرا
لزيد بعد ما كان متيامرا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم
تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها
القطع بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس مترقبا على هذا الاعتقاد الى الغد في
مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل
لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل نحن ان العلم بانه دخل علم
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول
هو انه سيدخل وشرط عدم الدخول متعلق العلم اتفاقا دخل وشرط نحقق الدخول والانتفاء
في ان الانتفاء الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الانتفاء الى الآخر او الصورة المطابقة
له وكذا المشروط باحد المتناقضين تغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه يعلم انه قدم وكما اذا علم
انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة
او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغير معلوم قال تعلق
عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان از ليان
لاستحيل ان صلاة فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في
الجمعة غاية الامر انه يمكن التغير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسبب وجود وبعد
الوجود لا يمكن وهذا انقارت وضع لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا تغير
بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي والاخفاء في ان تعلق
عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت والعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي
يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب
بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وبين النسبة محالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق
حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة
والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فقد علم الباري في الازل عدم العالم
في الازل ووجوده فيما لا يزال فناءه بعد ذلك وبوم القيامة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا
وبهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم الموجود في الحال

في الحال فيلزم الجهل فانا ان بقي علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل
والجمع بين الاعتقادين متناقضين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قال والتزم يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم
الباري تعالى بالحوادث تتغير بتغيرها وتحدث بحدوثها ولا يقدح ذلك في قدم الذات
كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم
الماهيات والحقايق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث
فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة قدرته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل
قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة بسبب تعلقات واضافات
ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها غير مشروطة
بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة يعرض للواجب فاما ان يكفي في ثبوتها
او انتفائها فلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فتوقف
ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها
الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي
غاية الضعف لان لا نسلم ان ما لا ينفك عن الشيء يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو
او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص
وبان كل احد من المطيع والعاصي يجد من نفسه التمكن من الطاعة والمعصية ولولا انه مما يشهد به
فطر جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة
وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

قال المبحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق
القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى
فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر
فكان المختار ناظرا الى الطرفين والمريد ناظرا الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى
ارادته فعند نا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ما هو شان سايل الصفات الحقيقية
وعند الجبايي صفة زايدة قائمة لا في محل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار

المبحث الرابع الارادة

نفس الامر او عند النجار صفة سلبية بها يكون الفاعل غير مكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم
بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادة لفعل العلم او الفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض
وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة القدرة الى الكل لابد ان يكون لصفة هنا لها
التخصيص لامتناع التخصص للامتخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك
الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات
شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وبنيته على مغايرتها للقدرة
ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها والعلم ان متعلق العلم نسبته الى الكل على السواء
والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع
للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الحكم بسبق العلم بانه يوجده في وقت كذا على ارادته
وذلك ظاهر فان علمه بوقوعه حال عدم ارادته للوقوع حالا ومآلا يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه ان يعلم
الشيء كما يقع وان المعلوم سواء الاصل في النظر بالنسبة مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج
البتة وفيه ان مغايرة الحالة التي يسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد يتبين
قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالان الاول
ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فلو لم يجز تعلقها بالطرف
الاخر وفي الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا امكنا على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك
وفي هذا الوقت دون غيره مفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم
ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر
لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد
وترجيح بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا ينفي الممكن من الترك ومنتفي الاختيار
قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الثاني ان الارادة لا يبقى
بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وسوح والجواب انها صفة تتعلق بالفعل
وقد تتعلق بالترك فتخصص تعلقه وترجحه وعند وقوع المراد بزول تعلقها الحادث وبهذا
يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدم مها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم
المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته بكل

اشكالان

بعد الوجود زوال التعلق الحادث

يمكن بايجاد الرحمان الا ان يحمل امر مقدور الا تحقق له في الاعيان فان قيل
نحن نرد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع
الارادة جايز الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جايز الوجود والعدم
بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود متعين بل لازم وقد يمنع استحالة
زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم
معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق
الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكمالا بالغير او لا فيلزم العبث
والجواب ما مر في بحث صفة ربنا تعالى وحدوثها يشير الى نفي مذاهب المتكلمين
فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قايمة بذاته ع وهو فاسد لما تقرر من استحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة
ويلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب
دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا
لما يلزم حدوث صفة لا بد لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات
للباري تعالى فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته
الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته تعالى حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وبطلانه
ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاتفاق
على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس ضروري
بل مستند الى تكليف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان
ارادة الله تعالى وتقدس هي العناية وهو تمثيل لنظام جميع الموجودات من الازل الى الابد على علمه السابق
على هذا الموجود مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات فالواو هذا هو المقتضي لا فاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل العرض في الامور السافلة فقد خرجوا
في اثبات هذه العناية بنفي مانعية الارادة وقد عرفت ما فيه تم باحاطة علم الله تعالى بالكل
وانه ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره

بالمحل وقامت هو

وسياه وقول الكعبي وكثير من المعتزلة بعدا ذان ارادة الفعل موعلمه به او كونه غير مكره
ولا ساه وفعل غيره سوى الامر به حتى ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا
موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تع مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة
لنصوص الاية على ان ارادته تع متعلقة بجميع ما سوى شيء وفي وقت دون وقت وانه قد امر
العباد بما لم يشأ منهم خلافا للاشعري حيث قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان يقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق
بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واجبة ازلية بمعنى ان ما يشاء الله تعالى
بها من حيث يحدث والارادة حادثة متجددة بعد المراد آه والاعتراض على قول المختار بانه
يوجب كون المجاهد مريدا فليس بشيء لانا انما نفسر ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وسواختيار ركن الدين الخوارزمي في الشامل
والنجاشي وابي الحسين البصري في التعاريف قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن
باشتمال الفعل والترك على المصلحة وما امتنع في حق الباري تع الظن والاعتقاد كان الداعي
في حقه تع هو العلم بالمصلحة واستحوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا فيقال فلان يريد
هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب والله تعالى يريد دون بعض الدنيا
والله يريد دون الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل
لو كان غير الداعي لكان الفاعل شاعرا بالضرورة ان له فاعل سوى المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار
وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي
فالخلص والمرجح على الصارف والجواب ان اريد بكونها فعلا له تعالى مجرد
اسنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا
عنه بالقصد والاختيار لما لزم الشعور به وان اريد اثره بطريق القصد والاختيار فممنوع
ولا يفيد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك ولو كان ثمة كذلك لاحتاجت الارادة اخرى و
وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما سوبا عتبار ما يلزمها من الافعال
او تحصيل الداعي او نفي الصوارف ونحو ذلك مما للقصد دخل فيه واما المدح والذم على
الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وصحوظ ثم لانم ان لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي
بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة وجدانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة

الحنفية والارادة

منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة ضرورية للداعي لجواز
بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل والترك
من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدون ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد
القدحين او الهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض
التساوي في نظر الفعل وبالجملة فكون مستند لفظ الارادة شعورا بالمصلحة في الفعل
او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تع
انتفاء مثل هذه الحالة الجبلية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر قال

خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وبذا ما اشتهر من السلف ان كل شيء الله كائن وما
لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين وقالوا الى آخره من الكفر والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والعصيان ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم
من الشرور والقبايح واقرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما لزم زيادة التعلق بمحله

خلق الاعمال قال المبحث الخ

قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره وتواتر ايضا ان الباري
حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم
قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا
وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له تعالى لبرآءته عن ان يكون ذلك بالقوة والامكان وعلى
الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافها بها نقص وهو على الله تع محال
وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان العمى والصمم والبكم ضد للحيوة والسمع والبصر اعم امكانا
وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها كما لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب
ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغيرهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم
فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبر باقي صفات
الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى
واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بجميع الصفات
الكمال عمن لا يتصف بها فالعلم يقضي بان الباري تعالى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره

في الفعل ٥

بكثير

من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالة
في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال دفع امثال
هذه المناقشات زيادة التوضيح والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل
للبعض منها الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد منها
من نوع المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع
المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى
حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما
يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب
التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى
حيا سميعا بصيرا او بالجملة لما ثبت على قاعدة اصحابنا الصفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر
على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع
والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون
كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذه الشبهة من قبيل المغالطة لو كان
سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا
للحوادث وشبهة اخرى هي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة
اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها بمقتضى الحس والحركة الارادية وقد عرفت
ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية
تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم
او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط
وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قال وعلى ما نقل المشهور من مذهب
الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن
في الاحساس انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان نوعا واحدا من العلم
لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة هي العلم بها تعلقات
مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه

تعقلها

كونه حيا سميعا بصيرا عنه صح

الكل م

١٨٤
٢٢٤

اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قال وعند الفلاسفة
على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون
على ان كونه سميعا بصيرا عبارة عن كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على العلم قال
خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام
الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك ينتفي ضده آفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب
وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ
عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها
وكذلك اللمس والذوق قال المبحث السادس في انه متكلم
تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر
وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام
وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في
السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض
والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة
ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل
عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل او بالعبرانية
فتوراة فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة
الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك
الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار

الفرقان

بعينه
بنفيه
ينفيها
ينفيها

عليه

فان قيل قد وصفتم الباري تعالى بكونه سميعا بصيرا والسمع والبصر
ادراكان ثم ثبتت مشاعر وادراكات سواهما ادراك
يتعلق بقبيل الطعوم وادراك يتعلق بقبيل الارايح وادراك
يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة فهل تصفون الرب
تعالى باحكام هذه الادراكات ام تقتصرون على وصفه بكونه
تعالى سميعا بصيرا قلنا الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه
باحكام الادراكات اذ كل ادراك ينتفي ضده فهو آفة
فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر فهو دال على
وجوب وصفه باحكام باقي الادراكات ثم تتقدس
الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان
هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات
والرب يتعالى عنها ثم هي لا تنبئ عن حقائق الادراكات
فان الانسان يقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها فلو
كان الشم دالا على الادراك لكان ذلك بمثابة قول القائل
ادركت ريحها ولم ادركه وكذلك القول في الذوق واللمس
انتهى
ارشاد

الكلام

آفة

هو الشم اتصال اجزاء من المشموم بالخيشوم الشام فيدرك به الرائحة ٢
الذوق اتصال اجزاء من المذوق بالقوة الذائقة والتغيير فيدرك معه الطعم ٢

قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الفرق
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه
قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل
ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات
الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن اطلاق لفظ
المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى انه خلق مرقوما في اللوح
المحفوظ او كتب في المصحف لم يكن قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل
لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها ولا يبطل ببطلانها
والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى
وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه وانه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم
الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة
كونه صفة الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف
والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين
المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف
الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث
والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قال
قد استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه كلاما نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام
به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم
انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق فالكلام

الى م

مذهب المعتزلة

[illegible]

فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه
وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق تحقيقه في بحث
الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام
لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم
فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع وقيل
الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق
من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة على ان القرآن الذي
هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون
المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت
ضرورة وما ذكرتم سند المنعين مدفوع اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض
السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع
والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في
المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال والمخزونة في الحافظة والمنقوشة باشكال الكتابة
على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ليس بمعقول ولكن ان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قال
وان الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي ونداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه
ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله
في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه الكلام النفسي وحديثها وربما يعترف ابو هاشم ويسميه الخواطر
ومغايرته للعلم والارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة
وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي واطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال
واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد
بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت
المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه وارادته لما امر به لم يكن

مطلب
المتكلم من قام به الكلام

اي بطلانه

ببعيد لكني لم اجد في كلامهم وانا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة
الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد علمهما وامارتهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين
في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا على جهة ندب
او ايجاب قلنا هذا باطل لان اللفظ ينصرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم
ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها
ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان
اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت
ان الباري تعالى متكلم وامتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون
قديما قال تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلعم
حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف وكثر تخلف الثاني انه اشتهر وثبت بالنص والاجماع وخواص القرآن انما يصدق
على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
او المجاز المشهور بحسب الحقايق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قال وذلك اشارة الى ما اشتهر
من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى
ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وهو اللفظ
لا نشك في ان المعنى منزل على النبي عم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم
القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد يزول الجسم الحامل وقد روى
ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرائيل عم الى النبي صلعم
شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم دائم ويكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا
معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل
النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص بالحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي

[illegible]

والفقهاء صح

والعربي صح

نزوله دفعة الى سماء الدنيا
المكتوب في المصحف وطريقة نزوله

١٨٦
٢٣٦

ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه كلمة الجزاء والتعقيب دال
على حدوثها لكن بعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى لا يمكن قولنا لشيء
مما يقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عم وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي تعددها اذ لو كانت واحدة لكانت
واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة
فيه على حدوث كن قلنا حقيقة ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو
لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا
ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حق شخص لم يكن الا هذا
القول قال لا لمجرد انه دال المشهور في كلام الاصحاب انه ليس
اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان
مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا
آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي عم لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا افضل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى حتى ان ما يقرأه كل احد يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله
وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح
في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة
النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد
هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قال هذا جواب
آخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى
القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال
كما يقال سمعت المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني

اي ليس الكلي اولي
الا ما نوى م

اللفظ والعلم الكلي

اي ان المخصوص
او نوع

فانه محفوظ

فيهمة
وصفا للمدلول
بصفة الدال

اصوات القاري التي هي من كسبه ويؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها جنبا وكذا الكتابة اعني
حركات اليد والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور والمسموع بالآذان
فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة
وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم
النبي عليه السلام ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام الغزالي انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف
ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله
انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال الاستاذ واتفقوا على انه لا يمكن سماع
غير الصوت الا ان منهم من قرت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت ح
كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي اي منقطع وجزم قال الثالث الوجه الثالث لو كان كلامه
ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال
موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فتعين
الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام انه صادق ثم
بدلالة المعجزة من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص
باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف
في الازل بخبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة
لا يمتنع ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة
عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الا
على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه
نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا

جنبا
احتمال

معنى الانزال

لو موسى عليه الصلوة والسلام كليم الله

امتناع الكذب عليه تعالى

عقليا كان فرع لحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع
الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان التصديق النبي عليه السلام بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت
ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو بعينه
وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب
ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلق وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا
وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قال الرابع
تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب
الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو
ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل
وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير في القديم محال قلنا انه اراد
انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب
انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم
لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب
الرجل تعلم ولد الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام وامره ونواهيه كل مكلف
يولد الى يوم القيمة واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه
في شيء لكان شيئا والحق ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم
ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا ورابعها
ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والنفع الحقيق وما يتعلق بهما والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بصنعه ثم
حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك
لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال قال الخامس الوجه الخامس والسادس
من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الآخرة لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ولما اختص تكليمه بموسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما

على ح

ثبوت ذلك بطريق القياس لو سلم انه بعيد
كيف لا يجوز ثبوته بطريق الدلالة ولم قلت انه
بعيد بل لعله اظهر تعقلا من القول بوجود
الطلب في الازل بلا مطلوب منه والاكتفاء
في ذلك بوجوده العلمي كما اصطلحوا اليه فليتامل
ح ه م

مطلب
خطابات النبي عليه الصلوة
لجميع امته شاملة للمعدومين

مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل على تقدير الوجود
او المعدوم ح

ان الكلام واكان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واخبار فتعلق
الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وتنقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت
فالمخصص بالطور سماع الكلام وخصوص وبهذا خرج الجواب عن الوجه السابع وسواء ان العدم
ستوى نسبته الى جميع ما صح تعلقه به كما في العلم والقدرة فتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المأمور منهيا وبالعكس والامر مرتبط قطعا وهذا الذي نقلناه حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل
يمنع صحة تعلق الامر بما تعلق النهي به بالعكس قوله المذهب ان الكلام
الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي سواء في الازل خبر وهو رجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق
فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لا يلزم الامر والنهي
لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وسواء ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد
بالتعدد دليل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع اتصاف الكلام بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد
فحكمنا بانه واحد تتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وانك العقول قاصرة عن ادراك كنه
هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الاذان وجميع الصفات وقد استدل على وحدة الكلام بانه
لو تعدد لم يخص بعدد دلان نسبته الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة قال
المبحث السابع في صفات اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل
الحق فانها كون بالصفات الازلية عم بعض الظاهرية انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة
لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انها مكلفون
بكل المعروف وذلك يعرفه الا بوجود جميع الصفات فلو كان لا صفة اخرى لعرفنا معشر العارفين اكثر مما
واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما
لا يدلان على صفة اخرى رد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان كل ما لم نعرفوا
صفة اخرى لانه لا طريق سوى ما ذكرتم أليس الشرع طريقا قويما وصراطا مستقيما فمن الصفات المختلف فيها
البقاء اثبته الشيخ الاشعري واكثر من اهل السنة لان الواجب اباقي بالضرورة فلا بد ان نعقل معنى
صوا البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من المسلوب الاضافات وموظاهر ولا يضر عليان
على الوجود زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض ستة السيالة وذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة على الوجود بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى

وهي الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب
لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته موجودا لذاته فهو فاقد لذاته
ضرورة انما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال
اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى لتقاصر الاذهان لا امتناع فيه كالارادة موقوفة على العلم والعلم
على الحي وليس شيء من ذلك لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقار الى امر سوى الذات انما في الوجوب
وثالثها انها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقرت الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان
سواء البقاء لا الذات صفة وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل التقى بحققهما معا كما ذكر صاحب المواقف
لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء
افتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا نذارع ان نفرض
من عدم افتقار البقاء الى الذات لجواز افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء
لو كان صفة زائدة لزم اما ان على الذات قائمة به كما بقيته بالضرورة فكان كل صفة بقاء الكلام اليه
ويلزم ايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كما علم وقد تبين بطلانه فتعين
سواه باقي بالبقاء الآن البقاء نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا
ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلما ثبت زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولزيادة العلم
والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون الباري تعالى باقيا
او قادرا بنفس ذاته محال لما لزم ان الصفة تخالف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم
القدم وغير ذلك فاورد الاشكال بها الصفة فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات
مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قد ما آخر
لم يقل بها احد والقوم في التنفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض المتقدمين انا نقول الذات
باقية بصفة ولا نقول الصفة باقية لما يلزم المحال فساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري
الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر
سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاذ بانا لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية
ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منهما باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا

صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء بنفسه به يكون هو باقيا ولكان بقاء الذات بقاء له وبها
بنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون تحققه
وزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كان يكون هو نفسه لا زائدا عليه
قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا
بشيء آخر فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح
قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات
وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء
هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي
المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفساد ويرد على هذا الوجه
انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه لا بمعنى صفة زائدة فان قيل
الاصل زيادة الصفة الا لمانع وههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى لم يوجد في بقاء الذات
قلنا خطابي معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري
ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر
مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست
عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما
الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير
ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه
قادرا قال ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم
ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر
الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها
بارادته والمعتمد في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بصفة التكوين مح كالعالم
بالعلم ولا بد ان يكون ازليا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف
الآثار فمن حيث حصول المخلوق به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء
والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم

التكوين

نم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل عن اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال
ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى تمدح
في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا
من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال او لزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه مح واجيب
بانه كما تمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض مع قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله اي معبود ولا شك ان ذلك باعتبار الفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن المضي في الازل
لا يقتضي ثبوته فيه كذلك الارض والسماء والانبياء وغير ذلك ثم هو في الازل بحيث يحصل له من
التعلقات والاوصاف فيما لا يزال ما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة
ازلية هي كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه راجع الى صفة الكلام
ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بكمال العلم
والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا
وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نم ان التكوين
والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين
الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون
بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون
موجودا عينيا ثابتا في الازل ثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع
التأثير بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية هي مبدأ تكوين الاشياء لاوقاتها
واخراجها من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة
المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس
الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود
المخلوق ثم يحدث لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب
بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها
قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المتعينة
بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل بحسب صدور

بل هو

قيما

الاثر عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات وما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير واجبه بالارادة **قال** الامام الرازي ان الصفة التي تسمى بالتكوين يكون تأثيرها اما بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص ان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لان ما ذكره هو القسم الاول اعني يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز **قال وما نقل** قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون ويرد ان ظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض المحققين ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحسب العرف ومنتشر عند الاسلاف غير مستوحش جعلناه حقيقة فيه ومجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا المعنى يابى عنه ظاهر العلة ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي يتحقق في الاعيان ومر ذكره في الامور العامة **قال ومنها الغضب** اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارئ تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم **قال ومنها** ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلعم منها بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله تجري باعيننا **اجيب** بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم عليه السلام تشريف وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان نحو ان الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تخييلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص

……

الفصل الرابع في امور أخر من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان

بحثان **الاول** في رؤيته ذهب اهل السنة الى انه تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة ان يتعلق برؤيته تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصروا على دليل الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانه ما متعاضد بما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان ذلك انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه في اثبات الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه هو ان موسى عليه طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل الثابت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية الاستدلال بها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واخبارا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه **الاول** ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل طلب علما بها الذي هو العلم الضروري **الثاني** انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آياتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية وكيف وموسى عليه السلام لم يزل يسمع كلامه وهل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري او اندكاك الجبل اعظم

والدليل على ان استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تع فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا اخبر انه جعله دكا لا انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جايزا ان لا يوجد لو لم يوجده الله تع او انه تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جايزا ان لا يفعل دل ذلك على جواز وجوده
شرح عمدة لمصنفه

آیة من آیاته فکیف یستقیم نفی رؤیة الآیة وایضا الرؤیة المقرونة بالنظر الموصول بالی نص فی الرؤیة
کذا فی الارشاد لامام الحرمین وما وقع فی المواقف ان الرؤیة وان استعملت فی العلم لکنه بعید جدا
اذا وصلت بالی سهو او تاول بان النظر بمعنی الرؤیة فوصله وصلها والا فلیس فی الآیة وصل الرؤیة
بالی الثالث للجاحظ واتباعه ان موسی علیه السلام انما سال الرؤیة لاجل قومه حین قالوا ارنا الله جهرة
واضاف السؤال الی نفسه لیمنع فیعلم امتناعها بالنسبة الی القوم بالطریق الاولی ولهذا قال افتهلکنا
بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حیث لم یقل ارهم ینظرون الیک فاسد اما اولا
فلان تجویز الرؤیة باطل کفر عند اکثر المعتزلة فلا یجوز لموسی علیه السلام تاخیر الرد وتقریر الباطل الا تری انهم
لما قالوا اجعل لنا الها کما لهم آلهة رد علیهم من ساعته بقوله انکم قوم تجهلون واما ثانیا فلانه لم یبین
لهم الامتناع بل غایة الاخبار بعدم الوقوع واما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام
علی موسی علیه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان کانوا مؤمنین بموسی علیه السلام مصدقین بکلامه کفاهم
اخباره بامتناع الرؤیة من غیر طلب للمحال ومشاهدة لما جری من الاحوال والاهوال والا لم یصدقوه فی الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه کلام الله تعالی والمعتزلة تحیروا فی هذا المقام فزعموا
تارة انهم کانوا مؤمنین لکن لم یعلموا مسألة الرؤیة فظنوا جوازها عند سماع الکلام واختار موسی علیه السلام
فی الرد علیهم طریق السؤال والجواب من الله تعالی لیکون اوثق عندهم واهدی الی الحق وتارة انهم لم یکونوا
مؤمنین حق الایمان ولا کافرین بل مستدلین او فاسقین او مقلدین فاقترحوا واجیبوا بما اجیبوا
واختار موسی الرؤیة الی نفسه دونهم لیلا یبقی لهم عذر ولا یقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو
قدره وکل ذلک خبط لان السائلین القائلین لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة لم یکونوا مؤمنین
ولا یتصور منهم عدم تصدیق موسی علیه السلام فی الاخبار بامتناع الرؤیة ولا فائدة للسؤال لهم بل علی تقدیر
امتناع الرؤیة الا ان یطلعوا فیخبروا السائلین ولا شک انهم اذا لم یقبلوه من موسی علیه السلام
مع تاییده بالمعجزة فمن السبعین اولی الرابع انه سال الرؤیة مع علمه بامتناعها
لزیادة الطمانینة بتعاضد دلیل العقل والسمع کما فی طلب ابراهیم علیه السلام ان یریه کیفیة احیاء الموتی
ورد بان هذا لا ینبغی ان یکون بطریق طلب المحال الموهم لجهله بما یعرفه آحاد المعتزلة الخامس
ان معرفة الله تعالی لا تتوقف علی العلم بمسألة الرؤیة فیجوز ان یکون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعیة
لم یخطر بباله هذه المسألة حتی اوحی منه فطلب العلم بها عن طریق الاستدلال او خطرت بباله
وکان ناظرا فیها طالبا للحق فاجترأ علی السؤال لیتبین له جلیة الحال وهذا التعبیر تلطیف للعبارة

وقالوا لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة صح

ولا حاضرین عند سؤال الرؤیة لیسمعوا جواب الله تعالی وانما الحاضرون هم السبعون المختارون صح

رابع

خامس

لاستقلاله

١٩١
٢٣١

للعباد فی التعبیر عن جهل کلیم الله تعالی بما یجوز علیه وبما لا یجوز وخصوصا فی المعرفة عن ضلالة المعتزلة نعوذ
بالله من العناد والغوایة واعلم ان توجیه منع الاعتراض علی قانون المناظرة انا لا نسلم انه
طلب الرؤیة بل العلم الضروری او زیادة آیة وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل والعبث لجواز
ان یکون لغرض ارشاد القوم او زیادة اطمینان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسی علیه السلام
بمثل هذه المسائل فعلیک بتطبیق الاجوبة واما الاعتراض علی الوجه الثانی من طریقی الاول ل
فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤیة علی استقرار الجبل مطلقا او حالة السکون
لیکون ممکنا بل عقیب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندکاکه ولا نسلم امکان الاستقرار حینئذ
والجواب ان الاستقرار حالة الحرکة ایضا ممکن بان یحصل بدل الحرکة السکون لان الامکان
الذاتی لا یزول وبهذا صح جعله دکا فانه لا یعقل جعله دکا الا فیما یجوز ان لا یکون کذا وانما
المحال اجتماع الحرکة والسکون وهذا کما ان قیام زید حال قعوده ممکن وان امتنع اجتماعهما معا
وما یقال ان الاستقرار مع الحرکة محال ان ارید الاجتماع فمسلم لکن لیس هو المعلق علیه
وان ارید بالمعیة فممنوع فان قیل فحینئذ الاعم وهو الامکان الذاتی یستلزم الاخص
وهو الاستقبالی قلنا العموم والخصوص بینهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممکن الذاتی
ممکن ابدا وقد یقال فی الجواب انه علقها علی استقرار الجبل من حیث هو من غیر قید وهو ممکن
فی نفسه فیدل علی انه واقع فی الدنیا فیلزم وقوع الرؤیة فیها اللهم الا ان یقال المراد استقرار
الجبل من حیث هو لکن فی المستقبل وعقیب النظر بدلیل الفاء وان فلا یرد السکون السابق
او اللاحق فان قیل وجود الشرط لا یستلزم وجود المشروط قلنا ذاک فی الشرط
بمعنی ما یتوقف علیه الشیء ولا یکون داخلا فیه واما الشرط التعلیقی فمعناه ما جعل علامة العلة
واخر ما یتوقف علیه الشیء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق علیه وثانیها ان لیس القصد ههنا
الی بیان امکان الرؤیة او امتناعها بل الی بیان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق علیه
ورد بان المدعی لزوم الامکان قصد او لم یقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم یوجد الشرط
لم یوجد المشروط وهو الرؤیة فی المستقبل فانتفت بهذا التساوی الازمنة فکان محالا وهذا
فی غایة الفساد ورابعها ان التعلیق بالجائز انما یدل علی الجواز اذا کان القصد الی وقوع
المشروط عند وقوع الشرط واما اذا کان القصد الی الاقناط الکلی عن وجود المشروط کما هو شائع فی
القرآن کما فی هذه الآیة فلا ورد بان الآیة علی الطمع ادل منها علی الاقناط وبحسب الکلام

[illegible]

[illegible]

على القرائن وقد يقال ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني
ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ السائلون وثانيهما انه
ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن
فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر قال **وثانيهما الخ** تمسك المتقدمون
من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان باتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض
الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جوهر ممتد انه عرض حجة بانا ندرك الطول
مجردا ونأخذ عنه من الجواهر في تمت ان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل
على رؤية الفعليين بانا نميز بالبصر بين جوهر ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع من الالوان كالسواد
والبياض مع اختلاف العموم في منهما بآلة الابصار وبالجملة ثم نحكم رؤيتهما وصحة الرؤية امر
ثالث يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان تكون العلة
مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا
ثالث يصلح للعلية والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض
او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب ايضا فيلزم
صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه بعضها مندفع واكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد
بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها
الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل تكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه
اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما
في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان
اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح
رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما
مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل
بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون امرا مشتركا فيه للقطع بانا قد نرى
الشيء ونتردد في انه جوهر او عرض فضلا عن ان يدرك ما هو زيادة

بانه يدرك نحـ

نا الحيف نحـ ٢

لموثرة

زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض وقد نغفل عن تفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية
المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
الرابع انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم
من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا او خصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري
بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد تعرض
بوجوه منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة
الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود
وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره والثاني
تحقيق ان الوجود هو كون الشيء ذا هوية فاشتراكه ضروري ويلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا نتعلق بها الرؤية بناء على جري
العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث
نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة
لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها اعتباري محض لا تقتضي
علة ولئن ثبت مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية فسلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة
لان المانع من ذلك في صحة الرؤية هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة
الملموسية فيقوى في الاقتصار ضعف هذا الدليل جدا وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق
الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من
التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهو
مكابرة لا نرتضيها بل الوجود عنده علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قال
وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد
احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآية

علة م

الثاني صح

والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم اما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان
النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا
الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجاز اذ تحيث التحق بالحقائق بشهادة
العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين
لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله
واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى
الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا
قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح
وقول الآخر ينظرون الى بلال كما نظر الظمآن الى الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله
نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها
لاتصافه بما لا تتصف به الرؤية مثل الشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وتحققه
مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع
الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم
يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما
ينافيه لان الانتظار موت الاحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع
بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله
بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا
على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات
ولم يرد عليه الاستعمال لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام
الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها من قبل اهل

الموصول بـ

ربهم خ

الموصول

اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين
فيكون المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وحمله على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وسولنا في ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء
المستحق والزيادة هو الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال
الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد
يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه فقالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وبيض
وجوهنا وادخلنا الجنة ونجانا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه و
ازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرأ رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح من الاحاديث ما يوثق
به من ان الحديث لا الخبر آحاد قال تمسك المخالف بوجوه
يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة
الاول شبهة المقابلة ومبناه انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالآلات
او حكما كما في الرؤية بالمرآة والتحقيق لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة
هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان
في جهة وحيز وهو بحث ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالذات جوهر وبالتبعية عرض ولكان
اما في البدن او خارج البلد او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها اذ لا يعقل الرؤية
ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا
او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا خلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون

ونقرره

المعلوم كلها او بعضها وكان اما على مقتضى من الآرائي فيكون في جهة او لا فيكون في الغير
او متصلا بها وكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد تمامه فيتكثر
او لا تمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة
الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض وكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر معها في الجهة فيكون
على جهته منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا يعقل الا مدركا واما لا معها فيكون ما هو
باطن في الدارين ريثما وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدث غلبة شعاع
احد المرئيين اما يصح في الاجسام والحيوان لزوم المقابلة والجهة ممنوع واما الرؤية نوع
من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولا شيء شاء، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه أكثر المعتبرين من العقلاء
غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية
واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى
خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية
او الرائي او المرئي عن جميع الكيفيات والاضافات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعتبرون بان الرؤية
فعل من افعال العبد او كسب من اكتسابه فيها الضرورة تكون واقعة بصفة من الصفات وكذا
المرئي بحاسة العين لا بد ان تكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا
النوع من الرؤية لا في الرؤية المطلقة فانها بالحقيقة المشتركة عندكم بالاتفاق التام وعندنا
بالعلم الضروري قال الثاني الشبهة الثانية الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية
اما باتصال شعاع البصر بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف شبهة ص
المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب
ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو
في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير
اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قال الثالث الشبهة
الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لامتنت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة
فيلزم ان يراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على استغنائهم بغيره لكل من الوجوه الا نزم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة
الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان يراه الآن وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع

الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع الكليل
لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم يجب
الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او فقدتها
على شرط آخر وهذا قطع البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة
فليس قطع البطلان بل قطع الصحة والشرطية المذكور ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب
الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت
المحال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل
من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان يتوقف
من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله
من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد
لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية
فيختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله
الا في الجنة في بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكر بعض المعتزلة من ان العينين اعني الرؤية والاخرى
لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب
ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للاتفاق واذا قيل ان حصول رؤيتنا آخر مقرونا بجميع
ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انا لا يدري لانتفاء شرط او تحقق مانع غيره لك فنحن نقطع
ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكر بوجهين احدهما مبنيا على قاعدة
المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى نازري الجسم الكبير من البعيد صغيرا هذا كل الاجزاء بعض
اجزاء دون البعض مع استوائها في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط
او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى الغبار عند اجتماعها ولا نراها
عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء
شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر
لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد الخ الا قوله عن؛
فلعل البعض منها وقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه

باز دو رمعية لا تقدم قال الرابع من شبه السمعية وهو اقواها قوله تعالى
لا تدركه الابصار والتمسك من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت
القمر ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع ائمة العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال
اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب
الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد
بل لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل
ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعالمين فلا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اخذت
كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت
النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم
السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد
وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تأديبا اي بل اهانة بطلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما
له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج
مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني ان النكرة في سياق
النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من لم يحسن الفاتحة حرفا
وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام
الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري مجازا بمعنى
سهر وافطر وحينئذ كذا ما ليلي بنائم وان كان نحا حسن على نفي الاسناد لان المعنى
ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وقد يكون
قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل ما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد
وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص وا غير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس

اصل نحو

تقييد

[illegible]

العكس وان قصد تحقيق فلا اثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا للمضمون
الجزاء فقد يكون سببا للمضمون الاخبارية والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق
الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك
غني ومثل هذا الاصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما
ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب
هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام
على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج
في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه
على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه
في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان الآية للتمدح
وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع
الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد
يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلقها ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر
في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو
ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته و
لهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالا
بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء
فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف
دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار
فائدة ولا للقول بانه مدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان
من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها وعلمه بها فالتعبير عن اللازم
بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه
وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه وبطلان جميع الاشياء كذلك اذ المرئي بها
منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد

صل

تمدح

لهم

ادراك

ان الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة او الانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارى تع
عن الجهة والاستلزم نفي الروية بالمعنى المتنازع قال بل ربما يلزم جوازها اشارة الى استدلال
الصحابة بالآية على جواز الروية وتقريره ما ظهر من منهم ان التمدح بنفي الروية يستدعي جوازها ليكون
ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك
واعترض بان ذلك لو تم لزم ان يحصل المادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي
الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك
ايضا لان الكثير من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض
بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود واجيب
بان تلك الاعراض وان كانت جائز الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن
نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واذ ورد تمدحه بنفي الرؤية
في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات
والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي
الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض
بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو
فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى
ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل
بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولم يستقم هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته
للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين
الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار
اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته
والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص فلا تمدح بنفي
الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه
ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا يدركه
الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فلينظر
قال الخامس من الادلة السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عم

موسى عم عند سؤال الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا
في ان موسى صلعم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عم لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة
وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا مكابر لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا
ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا
على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة قال السادس قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الآية لنفي
ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وذلك حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام
الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما
خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عم او بلسان ملك كما هو الشايع الكثير
من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكلم الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون
مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه وقسما له
اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وشمولها
في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا
نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب او يرسل عطف على وحيا
باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان يكون الثلثة في موضع الحال قال السابع
تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم
والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو
من حال الاجسام والاعراض وفي قوله تعالى حكاية عن موسى صلعم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه
التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق

بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض المتسلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور
على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي
القول بها عن كثير من السلف قال خاتمة اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح
رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع
وكذا ادراكه بسائر الحواس اي علمنا بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس
لكن لا نزاع في كونه غير مذوق وملموس لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم
والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا
شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراك الحاصلة عند الشم و
والذوق واللمس لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على
الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية قال
المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم
حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون
بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه
كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم
ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق رازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما
بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى
العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات
وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد
الى نفي الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات
المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين بانا لا نسلم ان المعلوم لكل احد من البشر ما ذكرتم من اين لكم
الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما يعلم منه الوحدانية بادلتها القاطعة
ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه
على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى القائلين
بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الا علم
ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود

جائز

لا نزاع في كونه

امتناعه

ذاته لانه جزئي حقيقي

الى الدليل ولو كان المعلوم منه
يمنع الشركة ح

الحقيقة

الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترا المشايخ من المعتزلة فقالوا
انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية ونسب القول بها
الى ضرار حيث قال ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو روي لروي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق
حاسة سادسة بها يدرك تلك الماهية وقد حكي ذلك عن ابي حنيفة ره وانكر اصحابنا هذه الرواية
اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى
منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه لما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم
بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه
من لا يشاهده وليس هناك شيء سوى الماهية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الحقيقة
كما قال القاضي ان حقيقته غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه
قال ثم ملو كاف اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تعالى
بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والنفي بها والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث انه محكوم
عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف
بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة وليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب
وتقرير الجواب انها معلومة بحسب المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه
والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه الحقيقة والذات قال
واما الجواز تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة
المعلوم في النفس اي ماهية كلية منتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت
ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية هي صورته للمشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب
مقولا على تلك الصور المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم
ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب لا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد
تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالتشخص امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين
لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب
وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد
العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
او بخلق الله العلم الضروري بالكنه او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن

والماهية

كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق

قال الفصل الخامس في افعاله وهي مباشرة اوتولدا في خلق افعال العباد بمعنى انه

هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها

افعالهم اذا القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مستقلا وان كان الفعل مخلوقا

لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجد الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان

البياض بخلق الله وايجاده والاعجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا على اهل الحق

في الاسواق وانا التعجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى تودوا به الضحى والاوراق وبهذا ظهر ان تكلم

بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا

بقدرته مخلوقا والحق الذي يجب ان يعلى ما هو في الموقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها

وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند

القاضي على ان تعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بتعدد

تخلق الله تعالى في العبد لا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشنع في كلامهم انه خالق القوى والقدر

فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا عبد ما اشار اليه في الموقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند

الحكماء مجموع القدرتين على ان تعلق قدرة الله بقدرة العبد وبنى بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض

المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى

ان الله تعالى اوجب للعبد القدرة والارادة ثم بهما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما تبتني

الى القدرة واما بالعكس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب بالذات لا ينافي الاختيار ولهذا صرح

المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة

بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد هو المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم

انما هو صحة ايام الحر من ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح

به الامام فيما وقع النباس منه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق

هو الله والخلق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به

وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة

الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون

لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المقدورون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا تورعا عن هم

عهد سم اجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرى المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة

هذا كلامه ثم اورد ذلك اصحاب واجاب عن شبهة المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية

واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد

غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذا الاعانة على

قدره البعض قريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل كما سبق وكذا

الجبر المطلق وهو ان فعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرة العبد لا ايجادا ولا كسبا

وذلك لما يجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي فتعلق الكلام بين الكسبية والقدرية

ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب فعلما بافعال انه اسم بالمعنى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم

بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة

الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى تعلق القدرة الحادثة

كسبا وان لم نعرف حقيقته قال الامام الرازي سمي صرف تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله

فان الصارف والفعل مثلا كالاهما حركة وبتمايز ان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وبالاشتراك

غير بالتمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وسمي الاول خلقا والثاني كسبا وقريب

من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وفي نظر وقيل الفعل الذي

يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك

القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل

والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي لا يجب من العبد ولا يجب عند

وجود الاثر هو الكسب وبهذا ما قالوا هو ما وقع بالمقدور بالاستقلال والقادر به وما وقع في محل قدرة

فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفعل بذلك المقدور ولهذا يكون

وجها لاختلاف الاضافات فيكون الفاعل طاعة او معصية وحسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح

بقصد وارادة قبيح بخلاف خلق القبيح فانا لا نعني بالمصلحة والعاقبة الحسنة الا ما يشتمل عليها

وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد

خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انه مقدور مخترع بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة

العبد على وجه آخر من التعلق غير مستغن عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه

الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق عند الاختراع نوعا آخر

هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك
بالنظر الى التدرج واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه
الفعل او الترك فلا خفاء في انه ليس كذلك وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في
الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى رجح آخر لبطلان التسلسل والانتهاء الى ما ليس
باختياري بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج
الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزم على المعتزلة
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لانا نقايلهم بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الصادر
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك
لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وجه بحث الفعل ولا يتمكن العبد من تركه
ولا ينفي لانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع فانا قد بينا
ان الله تعالى عالم بالجزئيات كما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه
وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شئ من الواجب
والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى
ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره
بحيث لا يتمكن وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون باسباب لكن الاعلى وجه الاستقلال
والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى القصد من بعض الادلة الالزام دون الالتزام وعن الرابع
بفعل الباري الجزاء فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون
الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعد وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة
متعلقة في الازل بان يقع في وقته وجايز ان يتعلق بتركه وليس سابقة علم الله تعالى بوقوعه الى الوجوب او الامتناع
اذ لا قبل للازلي فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
وتقرير الالزام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل اولا وقوعه في وقته لزم ان يكون
لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو
العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التاثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد

فان حاصل الالزام المشية التي يجب معها الفعل
للحصول الا عند مشية الله تعالى ايجادها
التي لا يجب معها الفعل فلا نظر الى هذه المشية
الا جبر وبالنظر الى ما يترتب على هذه المشية
طريق جري العادة يكون جبرا وهو معنى قوله
ان آل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار الخ
فتامل ٩

في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا
لكن النقض مندفع عنه واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او الترك
بتعلق العلم فكذا تعلق الارادة وتقرير ان فعل العبد اما ان يريده الله تعالى وقوعه فيمتنع فلا
يكون باختيار العبد وردا ولا بمنع لحصر الجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل
او الترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجئ
الخامس لو كان العبد مستقلا لايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت
واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع
منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير ان لحدوث ضد الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا
جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقدور بالنسبة
كل من القدرتين من غير تاثير من غير تفاوت واجيب بانه نمنع تساوي القدرتين بل القوة تابعة لارادة
اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ووقوع
الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه
قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب
كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر وقد يستدل بهذا للمقدمة على كون فعل العبد بقدرة
الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واخراجا لكان
قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشئ من لوازم ماهيته لا يختلف
باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء

كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع اعادة المعدوم مستندا
بانه يجوز ان تكون خصوصية البداءة شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة الشيء
لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم
الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للمقدور به هو الامكان والحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت
في شيء منها بالاعتراف بهم ولا بد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذات واحوالها وهي مختلفة
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين
وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان
احسن واشرف من الله خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصح واصح من الايمان
لتوقفه عليها وهي مخلوق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر
واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تقرع العبد الى الله تعالى ان يرزقه الايمان ويطلعه
ويجنبه الكفر والمعصية ولو لا ان الكل مخلوق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار
والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عابد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عند عدم
ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نعته ولا يتصور ذلك الا
اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار
والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو اتى بخلق الايمان لما استحق
بخلق الكفر الذم قلنا تم فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وابصال النعم لا الذم بخلق

القبيح

القبائح وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم
الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان
مخلوق كفر فما وجه قولنا وجه ما اشار اليه ابو المعين النسفي من ان الايمان ليس كل من الله تعالى
الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله تعالى التوفيق والتوفيق
والهداية والاعطاء ورجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء
والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يحمى عن الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى
ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق
من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم
الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم يعرف
على التفصيل واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة موقوف
على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع
القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح التلبيس والتدليس والكذب
واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة
ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات
الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعتزلة فمن لجحبة الكتاب والسنة المتمكن بهما في
نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف تجحبهما على ذلك كان دورا
هذا ما ورد في معرض القدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب انواعا باعتبار خصوصيات
تكون لبعض هذا دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل

او الفعل او غير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال العباد لان كل حيوان
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع
بان المتكلم في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعيه
العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل
الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل الخلق في موضع المصدر
كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه لجاء وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ
فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله تعالى وخلق كل شئ ازاله لما يتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا كان ذكره بعد نفي
الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
بتقدير وقصد اى على مقادير مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولاخذه هذا المعنى كان المختار نصب
كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبرا والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يفد
ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم نخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون
الشئ اسما للموجودات ومقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب
ايضا لانه لم نخلق ما لا تناهي من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وح لا يبقى فرق بين النصب
والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا اوصفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظ لان الخبر يفيد
ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظ

ظ لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بتعدية قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون تعييرا لهم على عبادة من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما
يعملونها من الاوصناع والحركات وغير ذلك فان المراد بافعال المخلوق في كونها بخلق العبد او
بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما هي الحاصل بالمصدر للنفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات
العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة يعملون الصالحات والسيات
وبهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور فيما لغوا في تفي كون ما موصولة حتى رجح الامام بان مثل ما
تنحتون وما تأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما تأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما ان فهم
بان الآية حجة عليكم لانكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجعل المتنازع
ومنها قوله تعالى هذه آيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب
نوع احتمال وخفاء فلذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق اما يفيد الخالقية لله اذا كان الخالق
خبرا وهو ضمير الشان او ضمير ما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله
علما والعلم لا يدل على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى
لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون العائد الى الوصف على معنى ان الخالق
لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علم علم تعالى بما في القلوب من الدواعي
والصوارف والعقايد والخواطر لكون خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت
ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا يحتاج

ولهذا استدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله
بنفي اللازم اعني عدم بقائها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية انما فيه للنزاع
محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون خالق
الخير فيتأمل وقوله تعالى هل خالق من غير الله يرزقكم من السماء والارض لا نفي خالق سبق الله على
بل بوصف كونه رازقا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين
في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النباتات والثمار كما يقال رزق
فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين
يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا بتأويل المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين
يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا
خلق الذين من دونه يدل على من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا لنا
خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والمركبات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام
فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام
خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا لله الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه
يجعل العبد موجد الافعاله لا خالقا لان خلق والايجاد على وجه التقدير العادي على الحل وعلى
الوجه الذي يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الحل وعلى خلاف ما قدره فلم يكن خلقا الا
ايجادا على التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا
له لكان خالقا ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى المفعولين

يكون

يكون بمعنى التصيير اي تخصيص صفة بمكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد
انما يحصل الله تعالى وخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذه مجازا عن التوفيق ومنع الالطاف
او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث
لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات
تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات
ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله
عدول عن الظاهر ومنها قل كل من عند الله هذه الآيات مخلصة الاسالب افادة
المطلوب فالظاهر من قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها
بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينفي
ان يخفى على العاقل فالهم لا يعلمون ذلك فيجعلون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله تعالى
وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه النوعة او محمولا على
حذف السبب دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انما الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تعالى
وبتكوينه لكونها تعالى ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى وانه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه موجد لسيرها ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء
ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطيرة في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا

رب اشرح لی صدری ویسر لی امری وما النفر الامن عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهاتان
القدريه عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من بطلان ادلتهم القطعيه ومنها ما تواتر الاخبار
الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئته وان كانت احادا الا انها
متواتر المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلها صحاح ، بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريره رضي الله عنه انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم احج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنه
فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أتلومني على امر قدره الله تعالى
علي قبل ان يخلقني باربعين سنه فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال رسول الله صلعم
لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله صلعم بعثني بالحق ويؤمن
بالبعث بعد الموت وبالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنه انه قال رسول الله صلعم
كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة رضي الله عنه قال رسول الله صلعم ان الله تعالى يصنع كل
صانع وصنيعته ومنها قوله صلعم قلب الادمي بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء
ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر انه قال كان النبي عليه السلام كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وجاحدثت به فقال
ان القلوب بين الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابه
والوسطى بحركتها والاحاديث الواردة الصحيحة في هذا الباب كثيرة واما المعتزله
القائلون بان افعال العباد واقعه بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسن
البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين فخالفين عن تقليد

خلق العباد

اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال بانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضرورية استدلالية الاول ان كل احد يفرق بالضرورة
حركة الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده دون الثانية الثاني
ان كل احد يعلم بالضرورة ان نفر فانه واقع بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل
والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما اولا
معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث
ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم
بالضرورة كونه محدثا لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على
ما ليس من افعاله ولهذا رمى العاقل بذم الراعي لا الاوتاد الرابع انه يعلم بالضرورة
صحة طالب القيام والمشي من صحيح البنيه لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول
دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة
انه لصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه
ولهذا يقصد تحاريف الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل
يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدث لمأمور وله هذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه
وانه ينهى ما كرهه من الافعال التي يجدثها المنهي وكذا التمني والتحسر وغير ذلك وكل
هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه وايجاده والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد
سوى ان من الافعال المستند الى العباد ما هو مفعول لقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته

وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده
واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح
والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والنجي ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على
ما هو المنازع فضلاً ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو
في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث لم يسبقه جميع من سواه
من العقلاء البسيط والكثار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موجد الافعاله نظرياً لا ضرورياً وذكر الامام في نهاية العقول ان
ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يقف فعله لاحدهما دون الآخر على
رجح وذهب الى ان العلم يقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب
الداعي واجب لزمه من هناك المقدمتين عدم كون العبد موجداً لافعاله وفيه ابطال
للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تنبيه اصحابه انه رجع من مذهبهم ولبس الامر
عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجداً للفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف
بوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول
بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما
ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور الا حيث
سلمنا ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لسان سلب الاستدلال كما هو مذهب الاستاذ وامام
الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعد ما عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب
الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلاً لله تعالى وان يامره

بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون
من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده وان يعذبه على ما يجب حصوله
عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبح والظلم وفاعل ما يوجب القبح والظلم
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة استند عليه بالاضطرار فظهر
ان ابا الحسين كان من المكابرين ملزماً للاضطرار في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها
كان على سبيل التغلبة والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص
الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والابرار
ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع تعدد
الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما
عرضناهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل
من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكناً في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما
ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العباد لظهور ان تلك الداعية مع
الارادة الجازمة ليستا بارادة العباد وبهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم
ابا الحسين الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته
بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض بناء على الامرين
وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الابدي فانا قبل من اين عرفت عجز المتحرك قبل انه
خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانا استدللنا بانتفاء اللازم على
انتفاء الملزوم وبهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة

او منهم المعتزلة

ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري
فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى حجة الاول وهو عمدتهم الكبرى و
عروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان
المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره
ورد بالمنع وربما يمدح او يذم على ما هو محال له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر
ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا داخل
في قدرته بل ما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق و
الجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض
والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق المثيب
والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العباد من الشيطان واحق منه بالذم
اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب
والتحصيل والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان
لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وسولة مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان
الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في
العاجل والثواب في الآجال والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى
الفقراء والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات و
فعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات

والدعوا

والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء
التي لا يورث الا اللوم والعتاب لان الكل بخلق الله من غير تاثير للعبد ومنها بطلان
الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة
الغير وارادته كما ركب زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن
الكل انه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته
مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة
ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه
ولتعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان
الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال
لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو
ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية
لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه آخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالظلم والشرك و
الفسق والقول بايجاد الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه
ولا بعد تسليم الحسن والقبح العقليين ان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا قبح بخلاف
فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم
لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب وقوعه وامتناعه تابع لقصد العبد ودواعيه

وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصوى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول
النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاده
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته و
يوجده عند كراهته لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن بالغا لارادة العبد وجوبا او
امتناعا لكن اللازم باطل اوهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن اللزوم
حق والجواب ان ما ذكرته في بيان الصوى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
في بعض الافعال وربّ فعل يمنع ارادة الغير كالمخدوم والعبيد فنقض الكبرى ولو سلم
الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية الارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان
فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها كان متصفا بها لانه لا معنى للكافر
والظالم الا من له افعال الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما
فاسقا آكلا شاربا فاعلا فاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا تستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال وبهذه الشبهة كنا نسمعها من عمي العوام والسوقية
من المعتزلة فضحك حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول
وعند نعم القلوب التي في العيد ودولة ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه
الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل ولا يدرون ان كثيرا من
الصفات قد اوجدها الله في محالها وفاقا ولا تصدر منها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل

ولك ان تعلم العباس بكذا

فائدة

ان

ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم
على الله لا يجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل لصحة كونه
كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبجملهم يسرون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون
قول السني للمعتزلي اذ يبتني او طلسك او اقبل على ما لا يعنيك ذلك سركا للمذهبين ويعدون
ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية ونحادوا ذلك حتى زعم بعض من
يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مسلك السنة مجاز عند اهل السنة

السنة للمعتزلة

واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا ان عامة آية الا وفيها دلالة على
على بطلان الجبر وقد بسط الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لنفاس عليه البتة وبلغ
الى الاحصاء في الدر والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها
في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد افعال الى العباد اسناد الفعل الى
فاعلها على وجه اكثر من ان يحصى بسهام من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله تعالى هو الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المنازع

زعم الامام

في شيء وزعم الامام انه لا يختص عينا الا بالالزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثرة الفعل
وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بهما وبين الادلة
القاطعة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال
ونهيهم عن البعض ووعدهم على الاعمال والطاعات ووعيدهم على الكفر والمعاصي ووعدهم
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي تخصيص الامر الماضية للانذار ان يحل ص
بالسامعين ما يجل بهم وللانعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة

واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الايات الدالة في اسناد الالفاظ
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي الجعل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه لنجزي الذين اساؤا
وانما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا
والفعل كقوله تعالى وما يفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس
ما كسبت كل امرئ بما كسب وهذا اليوم نجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى الجاعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية
عن الخضر عليه السلام حتى احدث له منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب
انه لما ثبت بالدلايل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الدلايل
مجازا عن السبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او
جعل هذه الاسناد ات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في الامر المدبر هذا في غير لفظ
الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهذا لا يستلزم
ايجاد امر محقق مثل جعل الدراهم في الكيس وجعل الزيد شريكا واما على راي الامام وهو ان
مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع خلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز
ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعراض الرابع الآيات الدالة على نوح الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان
يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل
بالآيات الا ان كذب بها الاولون وقوله تعالى وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين

موضعين لم يلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى
مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته
واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من
الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا
اشار الصاحب ابن عباد وكان عالما في الرفض والاعتزال في رسالته
التي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان
ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويعذبه وكيف
يصرف عن الايمان ثم يقول اني اصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني
يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل
ثم يقول لم يلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل
الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد
ثم قال فاني تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة
معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه
موانع عقلية خفية على القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئة
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او
يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة
العبد مذهبان لكن مشيئة بمشيئة الله وحاشا وكلا ان الا ان يشاء الله وفي تعداد
هذه الانواع واقرارها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية
واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتصر في الجواب على ان
الادلة السمعية معارضة والتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي
الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض ازكيا المعتزلة انه كان يقول
بحدوث العلم وان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده
المواقف فزعما فلا يقول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال لم لا تسلم فقال لان الله
لم يرد فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون

مع الشريك الغالب قال خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة
عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يكون الرجوع فيها اليها معارضة
منافية لقول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وقول
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما
مقدمتان بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم وعلومهم
وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق
بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالحكيم
عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقرآن مملو بايديهم بالامرين وكذا الاخبار فان امة من الامم
لم تخل حالية عن الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات منافية من الجانبين حتى قيل
ان وضع الزند على الجبر ووضع السطيح على القدر الا ان منه بهنا اقوى بسبب ان القطع
في قولنا لا يترجح الممكن الا لمرجح يوجب الفساد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق
ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد وعلى قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان
مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في اشعث الحايط وفي كلام العقلاء قال
الحايط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قال وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره تنقسم
من اكثر العلل الى الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر
عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها
تعني القضاء والقدر والخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقضاه تعالى وقدر
فيها اقواتها والمستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام
كما في قضاه تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقضاه تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب
بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بها الاعلام والتبيين كقضاه تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقضاه تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي
اعلمنا ذلك وكتبناه في اللوح فعلم بهذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقال الفلاسفة
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيثما هي معلولة في العالم العقلي بابداع

الاول

الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا
اذ هي غير متأنية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الوجود الالهي مقتضيا لتكميل
المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل والقضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قايل وان من شئ الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا وحول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود
اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير الغالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر ما
بالصحة اكثر منه ولما امتنع ايجاد معقلا ايجاد ما في العالم من الشرور بالكلية فان المطر
المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي قال ثم الخلاف
في ذم القدرية قد ورد في صحاح الاحاديث لعنهم القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم
العايلون بنفي كون الخير والشر كله بقدر الله ومشيته سواء ذلك لما لغتهم في نفيه وكثرة ما نفتهم
اياه وقيل لانتمائهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان الكل مجمعون على ان القدري بضم القاف وفتح
الدال المعتزلة القدرية هم العايلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان السابق
نسبة الشخص الى ما يشتهيه ويختاره كالمجبرة والحنفية والشافعية لا الى ما يكرهه وورد بانه صح
عن النبي صلعم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقضاه اذا فاتهم الغيبة نادى مناد في اهل الجمع اين
خصماء الله فيقوم القدرية ولا اخفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى
الشيطان او يثبتون لهما يزدان واهرمن وان من لا يوفض الامر كلها الى الله تعالى وتعرض لبعضها
فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى والصحيح ان يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه افضل
والقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلعم قال الرجل قدم عليه
من فارس اخبرني باعجب شئ رايت فقال رايت اقواما تكون امهاتهم وبناتهم واخواتهم
فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره قال ثم سيكون في آخر امتي اقوام
يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروي الاصبغ من نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي
طالب رضه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

قصة رجل فارس

فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال
له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون و
ولم تكن في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم
قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى
وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح
والذم عليه قول فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم
وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره
وانه حين اراد حرب الشام قال شددت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن
يدفع الحذار ما قد قدرا وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية اتملكها مع الله
او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على
يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك
نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار
والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قال
فرع ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك

معنى

معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا منها ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة هل
يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومنها
اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك
ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد من اصله و
والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله
المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الا
الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر
والنهي بل يستحق المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة
والبناء والكلام والدفع والجذب والفعل والحرب اظهر عند العقلاء
من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب
مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته
والباقي بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلا لم يقع الا
بحسب دواعيه كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون
اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلا لصح منا ان لا نفعله
بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان
كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطأ
في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام
لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن الفاعل من الفعل والترك انما
يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم
الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان
يقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحديهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المط وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل
من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انهما

تستعقب باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه
بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم
موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بالجاز
المتولد من غير تاثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان لقدرة العبد لزم ان لا توجد
عند فناء قدرة العبد واللازم بط فيما اذا رمى الانسان سهما ومات
قبل ان اصاب السهم حيا فخرجه وانقضى الى زهوق روحه بعد سهور اعوام
فهذه الاسرايات والآلام افعال وحدت بعد ما صار الرامي عظما ما
رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط
في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب
له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة
لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها
وان كان بخلق الله تعالى لم انظر في الوجوه الاربعة انها
على تقدير تمامها هل يفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي
مذهب الخصم قال المبحث الثاني في مذهب اهل
الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه الصلوة
والسلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن فهم من
منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق
يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبايح فزعموا انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من
الفاسق الطاعة لا الفسق هو حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده
حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء

فعال

فعال الاستاذ على العموم سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وتقضي عن ذلك بانه
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا تقيضة
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا لاكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا
المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا تقيضة ومغلوبية
لها على ارادته للكايات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك
وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة
انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان
خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز
ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق
بان فلانا لا يقبله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قبله بل محبوبه والجواب
ان هذا تحكم لان الارادة فانها الصفة التي من شانها التخصيص والترجيح
واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من
ان يحصى ولو انا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا يشفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهديكم اجمعين اولئك الذين لم
يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمعتزلة
فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة وتعجب منها الناظر ويتحقق
انهم فيها مجبورون وبوبهتها مخنوقون والظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم
يعترفون ويجري على السنتهم ان من لم يشاء الله لا يكون ثم العمدة القصوى

لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن
معناها التخيير افعال العلاف معناها خلق الايمان والاهتداء الهداية فيهم بلا اختيار
ورد بان المؤمن ح يكون هو الله تعالى لا العبد على ما عنهم في الزامنا حين
قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يؤدي
ذلك فعال الجبائي معناها خلق العلم الضروري لصحة الايمان واقامة الدلائل
المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه كما ان
في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا يؤمنون البتة
فعال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلي لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا العذبوا عذابا
شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس
ولا يؤمنون على ان قضيته تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لاملان من الجنة والناس اجمعين شاهد بفساد تاويلاتهم لدلالته
على انه اعلم بعدد الكل بحيث الكل لعلم بملاء جهنم ولا خفاء في ان جهنم الايمان
والهداية بطريق الجبر لا تخرجهم عن احقاق جهنم ممتنعا عند المعتزلة وعلم تفصيل
هذا المقام وتزييف تاويلاتهم في المطولات وكتب الملل والنحل
والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة وانه تعالى
منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه عقلا الا انه يجتنبها لوجه حسنة الثاني
ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر
بما لا يراد دواعي للنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الا تبيان
المأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه اتيانه بالطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان كالمكره على الامر
ينهب امواله فان قيل ما مور السلطان يتبادر الى المامور به تعلقا بانه مراد السلطان
قلنا لا تعلقا بل اذا ظهر امارة الارادة واما تعليل مطلقا بان امر والا شاءوا
والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدوران
معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت الارادة او
لم يعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم

قول المعتزلة في القبائح والشرور والمعاصي

اجاب

اجاع و ردبانه معقض لاقتضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى
ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به هو المقضي من الحسن والبلايا والمصايب
والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى تبعث بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد
يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من جهة القبيحة
كفر وفيه نظر لان دس الايات الدالة بجهة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ وارد
على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين
ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون ومن يقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
ولا حرمنا من شيء الاية وذلك لان الله تعالى ذمهم المشركين ووبخهم على ادعائهم
ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم وابا هم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون
في الظن دون العلم وانه كذب خراج والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله
بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان بنفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله
القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد علما بحكمه وظهور ان المعنى
عليه انه لا يريد ظلمه منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة
والرضا من الاكرام وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر
ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه وامر فعال
المشركين فلقصدهم بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال القدري لمتهزء بالسني وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوعي الى
مذهبكم وخلع في عقايدكم لرجعت والدليل عليه انه قال عليه الصلوة والسلام
وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل معالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الاباء
على تكذيبهم لا كما زعم المعتزلي ولهذا صرح في آخر الاية بنفي مشيئة هذا بيتهم وانه
لو شاء يفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المعتزلي ان بعض قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة
لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم لتقطع
بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو تم فليس المقصود

بيان خلقهم لهذا الغرض بل لبيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينتفعوا بي بل
لآمرهم بالعبادة او ليتعبدوا لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما
بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض وافترى كذا
في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى
ليكونوا عبادا لي فتكون الآية على عمومها على انها تعارضها قوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا
اثما وحمل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك
بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه و
كيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة
بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا احتجوا ب
قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون
مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات
الواقعة لا يلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات
لا عند الله تعالى ليلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام
لكون ذلك اشارة الى المنهي **قال** المبحث الثالث في الحسن والقبح
قد اشير في مباحث افعال الباري مع انه لا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره
اعني المأمور به والمنهي عنه نظرا الى انها بخلقه ومن آثار فعله تشنيع الخصم
فيتعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان
وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص
كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق
المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق
فاعله في حكم الله المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض

للثواب

للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع
بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن
وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا
بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم
للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق
بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح
بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن
فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كاشفان عن حسن وقبح سابقين
حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح
يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا
تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوايد شرح مختصر الاصول **قال** لنا وجوه
تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليس لذات الفعل
ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول
لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء
ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من العصاة اذا مات
غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا
ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري
واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا
على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان
توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ننقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن

فمع ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم
المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو
الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل
الصحة دون الوجوب لا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه
قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل
ويبطل استقلال العبد ومعه لا حسن ولا قبح ولا يصح التكليف به عندهم
واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري
فقد عرفت جوابه الثالث انه لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء
من الصور ضرورة واللازم بط فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي من
الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والضرب حدا او ظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم
امكان التخلص بالتعريض وان في المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب
ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء بالواجب كان واجبا
فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان
الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما
كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع
المتنافيين في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام
الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا
مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ويبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي
في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع القبح
والحسن فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح

في هذا الوجه [illegible]
[illegible] الواحد [illegible]

٤٥٣

مباحث الحسن والقبح

الجذر اصل الحساب كالعشرة
تضرب في عشرة فتكون جذر
المائة ويسمى المجتمع منه مجذورا
وهو نوعان ناطق واصم وفي كلام
عائشة رضي الله عنها سبحان من
لا يعرف الجذر الاصم الا هو
مغرب

القبيح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك
اذا اعتبر بالقضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام
الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي
فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم يقتصر في الغد على قوله الكلام الذي
تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهي مغلطة تحيرت في حلها عقول
العقلاء وفحول الاذكياء ولذلك سميت مغلطة الجذر الاصم ولقد تصديت لحلها وبلغ ما اظن بما يروي الغليل وتاملت كثيرا اهل النظر
الا القليل ومعنى الصدق او الكذب كما يكون حال الحكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في تحقيق القضايا
فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تناقض الا اذا اعتبر
حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما
في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها
وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها واتصاف حكمها بالكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة
الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة
فلعل المجيب منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب
عندي في منع القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض
بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل
حسنه او قبحه ومع هذا فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن
وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد
النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلزم قيام
العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب لا تقتضي كون
النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراده بعضها وجودي
وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما
لم ينتقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض
فيتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في فوائد شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري
مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو معقول قبيح لا يصدر عن الباري تعالى بل يجب
عليه الحكم بالمعقول اذ لا يجب لا يقبح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فلا

وان م

عطف على قوله جليا

[illegible] سعد الدين

ما يطلب

الحسن م

فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار ثم ان الان يقصد الالزام او نراه
جعله متعلقا بالافعال الآن قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود
بالمعدوم والجواب ان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول   تمسكوا
بوجوه المعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول انه معلوم بالضرورة ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم
والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ما سابق فيه
غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات لكن مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي
للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله
واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملاءمة اغراض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في
مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل الغرض منهم بان نوع الحسن ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم والقبيح
خلافه واما اعراضهم بانه تناسب المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فان مدركه ان كان قياسا فلا يخفى ضعفه كيف
وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني انه لو استوى في تحصيل غرض ما الصدق والكذب بحيث لا رجحان اصلا
ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
عقلي وكذا من انقاذ من يشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق
لمكان التعليل بالاول
لما تقرر في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانقاذ
حاجة لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل
ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الوضع والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع
المقدر المفروض وقد اوضحنا ذلك في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور
مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق
والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل لما ذكر الثالث لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب
قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح
والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث
يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله
وكذا في القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة يجب بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد
واذا ن

فيجره

لم يثبتا

[illegible]

ومما يجب الاحاطة به قبل الخوض في المباحثة ان ائمتنا تجوزوا في اطلاق لفظة فقالوا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع وهذا يوهم كون الحسن زائدا على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه عليه وليس الامر كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به وانما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبيح واذا وصفنا فعلا من الافعال بالوجوب او الحظر فلسنا نعني بالوجوب تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريما ارشاد

بالواجب

بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع
من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات
النبوة والجواب ان كلا من الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون
بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من
صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم
يرد والجواب انا نمنع القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات عليه حتى صار
قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات
عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان
حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة
تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته
متعلق بالحرمة
ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب وتوليد
بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض   المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري
لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه
فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح
لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حاكم عليه امرا كما لا حاكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع
بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما ان اكتفي في الحسن بعدم استحقاق
الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس
امرا ان ابيح به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او
ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك
حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار
ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون
منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل البتة ولا يترك وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل

فائده

ليس المراد ان العقل لا حكم له في شيء اصلا
بل انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح
في حكم الله تعالى اذ لا حاكم على الشارع

اخرى باق على حاله لم ينقلب قبيحا وان كان جائزا او الجواب ان الوجوب ح ممنوع تسميته والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما يسمونه
واجبا جهالة وليت ما من شر ذمه بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والحجة انهم لا يسمون كل ما اجرى
الله من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة المبحث الخامس حمل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق
وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان العقل بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل او ترك
لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما
قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من لم يقع على العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان جميع العقلاء حتى
الصبيان والمجانين يستقبحون ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء
عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا مناف للطبع والم ومشقة وتعذر لا قبح بالمعنى المتنازع فيه ومنهم من اثبته بعكس النقيض
على ان هذا في العقلاء حتى الذاهلين عن النواميس الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا
يطيقونه ويذمون على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد
معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض الامر وحصول المأمور ولا كذلك تكليف علام الغيوب المنزه افعاله عن الغرض واما
لقصد حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان قيل كما في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لان التكليف لا
اسرار له كما في التحدي قلنا لعل ايضا انما يعتبر احتمال اسرار لو في ذلك التكليف والتثبيت استحقاق العقاب والتنازع
يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم
محدثا وبالعكس ومن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول
مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما امتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز فان من كفر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما امتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين
او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد ربما اعلى انه يمتنع تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه
تردد فقيل لعلم بتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يمكن على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء او لزيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في فوائد شرح كالاصول والمرتبة الوسطى
ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع
في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاثابة به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار
على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان

تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسالة الحسن والقبح وبطلانه
اه

والمعاتبة نخ
جمع معتوه

مستحقا بالمدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة
وتصحيح ... الحصر

ما ثبت على كفره ومن مات

لم يكن نخ

شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة
مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين ليس على محل النزاع
اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر
بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة
امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فالجواب منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض
كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه وعند لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في
بعض كتبنا تقريرا اخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
وفيه ان ذلك تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق
ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وفيه ان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب
والالات التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان
من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وهو ممتنع الاستحالة منه لانه لو امن لزم انقلاب علم الله تعالى
جهلا بالايمان لا نم انه لو امن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان
العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الاتي بالقبيح اتيا بالحسن فانه يكون من اول
الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لا انا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى
تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت
ان هذا ليس من محل النزاع فلا يكون الدليل على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على
ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما تجوزونه عقلا من تكليف
المحال هل اتفق على وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع
ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه فقد وقع الجمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي
في المطالب العالية وقال الغزالي ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان
يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة فذلك يقتضي حصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما
ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق علم او اخبار
الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق به
على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثله لعله هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى

علو اه

وذلك لان معنى ما لا يطاق ص

لانه من ادنى مراتب ما لا يطاق ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز وتصحيح الحصر

جمع النقيضين

اقول لو حمل لا يصدقه على رفع الايجاب الكلي لا يلزم التناقض فلا يلزم دخول التصديق المتعلق به في سلبه فليتامل

بحث شريف

افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض متن

حكمة ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهرة واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به ايصال العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف واما نفي الغرض ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يتوهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي حتى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا للغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام وتوضيح الفرق بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الغرض وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال للكل لا انه يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث

لذاته

خاتمة ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من يموت على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقل اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا والغرض هو نفع المكلف اجماعا لانه لا نفع غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق

لا المستحق ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على اصلنا انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون الفائدة والنعمة به لا بمجال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من يعمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون تفضلا من الله تعالى دائما مع العمل كيف وجميع الافعال لا يفي بشكر القليل مما افاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن ومات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم الطريق وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بمثل ذلك النافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه وخامسا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضا الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لاجرة المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تمكين على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليها نفع بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا يتخلص به عن امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عم من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عم وبه يتبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وشيعته ونحو ذلك قلنا اذا ما سلمتم فهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم

على ما دل عليه كلام المعتزلة
حيث قالوا ان للافعال
والتروك الشاقة تاثيرا
الخ

وانما لم يذكر افادة الجزاء او لا شرع
لا لاستقباح فيها في بادي النظر

لانه على هذا يتضمن كل فعل له حسنا فلا قبيح بالصورة منه
فيبطل قاعدة التقبيح العقلي

الفصل السادس في تعاريج الافعال قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال

فصل

والارزاق والآجال ونحو ذلك فنعقد لها فصلا ونسميه بفصل توابع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى خالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق **المبحث الاول** الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضللتهم اي دللتهم عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا ومثله كلها ليس بمحل نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم انه سبحانه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والذم والثواب والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد والدلالة على طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما اورد على بعضهم ان بعض هذه الآيات لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال فيه انه فعل الشيطان مسندا اليه تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل في يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في يضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي **المبحث الثاني** اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كان توفيقا عاما وان خصت كان توفيقا خاصا كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس وهذا مبني على ان القدرة مع الفعل وليست نسبتها الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة

وقالت

عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا وخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما او اللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده **المبحث الثالث** الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر شهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد اهل السنة ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصوله بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا تولدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت اي زهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية وبجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر وعلى تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عم لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي نصف درهم آخر اقرانه ومبالغ عدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يؤول الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد وتمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث

القائلون بان القاتل قد قطع عليه الاجل

عمر دوم اگرچه برگذشت عمر ثانی هر آنچه شواست
زنده رستم بشنو فردوسیست ورنه زو در جهان نشان کی

بفعله امر الاماتة ولا توليدا او بانه قد تقبل في المكلف بنقض العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان
استحقاق الذم والعقوبة ليس لما ثبت في المحل من الموت بل على اكتسابه الفعل وارتكابه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء
وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق او ظهور الامارات لم يبح عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع انتفاء
العادة بل قد يقع مثل ذلك كثيرا والاولة والفرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره
الله له مغيرا لما علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل فح لا نسلم لزوم المحال
وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر اذ ثبت بحلول القتل لانه تغيير للمعلوم لا تغير فان قيل اذا كان الاجل زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد ببطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم
يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد بالمضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ومرجع الخلاف الى انه هل تحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم صحة انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجله
فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض
من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل مؤخرا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه
وهذا ظاهر واما الاول فيحكم دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل فيجوز ان يستلزم محالا
هو انقلاب الاجل وان فرض معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك
انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله الثاني وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجال اخترامية بحسب اسباب
لا تحصى من الامراض والآفات البحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك ليس رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا
يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بصحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا
الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا وتوجد بالاتفاق من الارزاق ولهذا اختار رواية تغيير المعنى المصدري للتمكن
من الانتفاع وما يعتبر فيه الانتفاع لم يمكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قيل ان تأكل ومنهم من
فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فجعل غير المأكول رزقا وانه خطأ لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا
واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتعبيرا بالملك ليس بجامع لان المنعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل
العبيد والاماء مع الاخلال بما هو من مفهوم الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن

ثبت نخ

وكان الخلاف لفظيا نخ

فانتفع نخ

اذ يمكن للضيف منعه ضرورة انه اباحه ولم يملكه م

في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد
هذا من قيد الانتفاع وح فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا
من المبني للمفعول فلما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند
المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على
انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم
والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل
الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير
ارتكاب نهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي او الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه
ويكونان بالاختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس والا فبلا اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع و
ادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما
ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان البحث السادس لا نقول بوجوب شيء على الله تعالى كيف ونعمه تكثر من
تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا اكثر والكلام في تفاصيلها والنقض عليها عدة
الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او تحصيل الطاعة
فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات وكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسر والوجوب واستدلوا
عليه بانه لا بد ان يفعل لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه وايضا
على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض وتضييع للادلة
ومنع ان كل ما هو مأمور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه
وتضييع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا او غرضا وتعلق بتغيير حكم ومصالح الثالث ان ترك اللطف
تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح فيجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب
ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة
بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف
لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان افعل اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر
والفاسق لا يخلو عن لطف علمنا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطفا
في ايمان عمرو وليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء الكل مبني على [illegible]

واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا واجيب بان ذلكم لتحريم ما لم يحرم من الرزق كذا في تفسير القاضي

فان نخ

كالغصب والسرقة والربوا البحث الخامس التسعير تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء او رخصا باعتبار م

الاسعار كلها جارية بحكم الله تعالى وهي اثبات ابدال اقدار الاشياء او التسعير يتعلق بالاختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق عنها باختيار العباد فهو ايضا من فعل الله تعالى اذ لا مخترع سواه واطلقت المعتزلة القول بالتسعير من افعال العباد دونها فدومنا في طلق الاعمال مقنع في الرد عليهم ارشاد م

كثروا نخ

وبان تركه نخ

لنقضه نخ

مشيئة الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس
أمة واحدة فلو شاء لهديكم أجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في أواخر سورة الأنعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل
على أنه التغيير تغيير الآية والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى [illegible] لأنه لا يدل على أن تعليق الأمور بمشيئة الله كذب
بل على أن قول الكفرة لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا كان اعتذارا منهم وتكذيبا للرسل وتسوية بين مشيئته ورضاه وأمره على ما قالوا إذا
فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها تعالى الله عن ذلك او وجب لطف ان الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض يجب أن لا يضيع
البتة لأن ذلك اغراء واغراء لأهل المعصية وهو قبيح ولو صح من علم الله تعالى أنه لا يجدي عليه اللطف الثالث أنه لو وجب لكان في كل عصر
نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الألطاف
أن العوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الأسقام والآلام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الأجر
والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الإطلاق أن تركه قبيح لكونه
ظلما يجب فعله فالعوض يستحق على الله تعالى بانزال الآلام على عبده وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبانزال الغموم التي تستند
الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لأنه من العبد وبأمره
العباد بالمضار كالذبح ومثل الهدي والنذر او إباحته إياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا كمثل
ألم الاحراق حين إلقاء الصبي في النار وألم القتل بشهادة الزور لأن كلا منهما وجب طبعا ويخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض
على الملقي والشاهد وأما ما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض وأما في تمكين الظالم فالعوض على الله تعالى فإن الانتصاف واجب عليه تعالى فلو كان
كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه الموازية لظلم الظالم على الأوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله
عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتألم وإن كان من أهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف
بأن يفرق القدر المسقط على الأوقات المتتالية كيلا ينقطع أمله وفي الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون
ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فيخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار
فإن الايلام إذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه
ثم للمعتزلة في حسن الآلام والأعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها أن الألم إن وقع جزاء البتة فلا عوض عليها وإن
لم يقع فإن كان من الله تعالى وجب العوض عليه وإن كان من مكلف فإن كان له حسنات اخذ الله تعالى من حسناته واعطاها المؤلم عوضا لإيلامه وإن
لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يمنعه عن الايلام فلو تجب قبل الوقوع اما التعرف واما التزام العوض وإن
كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش والسباع فإن كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف فكونهما فالعوض على الله تعالى
وإلا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند أبي علي لأن التمكين وعدم المنع بمنزلة الإغراء على إيصال تلك المضار فأخذ العوض منها كيف
فلا يلزم ان التي [illegible] الكلب [illegible] ولا [illegible] كما في الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب

منها عن تلك المضار وأجيب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع أنه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بإعطاء
العوض من عنده وأما التكليف فإنما هو لحفظ المواشي عن السباع والأموال عن الضياع فمن الجائز منع الدابة عن أكل الحشائش
والعصافير بل تجريم لكونه منعا للرزق عنها الثاني الآلام الواقعة بإذن العاقل لافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره منه [illegible]
أن الإيلام بأمر الله تعالى كما في استعمال البهائم او بإباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم
عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها أنه اذا استوى اللذة والألم في كونهما لطفا فالجمهور على أنه يتعين اللذة ويقبح الألم لأنه إنما
يحسن إذا تعين طريقا للعوض مع اللطف وقال أبو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لأن الإيلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج
عن كونه عبثا وظلما ومنها أن العوض يستحق دائما عند أبي علي كالثواب إذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا او منقطعا
عند أبي هاشم إذ لو اشترط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لأن العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها أنهم
اختلفوا في أنه هل يشترط عند إيفاء العوض علم المعوض بأنه حقه كالثواب أم لا بناء على أن الغرض منه تحصيل اللذة
والمنفعة وفي الثواب يعتبر تعظيم ما فلا يثبت بدون علم بذلك ومنها أنه هل يجوز التفضل بعضا بعوض المظلوم عن
الظالم بناء على أن حقه في الأعواض المقابلة بالمضار وقد وصل أم لا بناء على أن حقه في الأعواض الواجبة بأصل
وأنه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف عن الظالم وهو باطل ومنها أن العوض الواجب على الله تعالى لا يصح إسقاطه
إذ لا نفع فيه لأحد لكنه يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فإن جهة التعظيم لا تنقل لكل وأما الواجب على العبد
فعند القاضي لا يصح لكونه مجهولا وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الإسقاط كما في الإعتاق والإبراء
وكذا يصح نقله الى الغير بأن يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في أن العوض هل يجب
أن يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب كالعقاب بالثواب أم يجوز في الدنيا ولا يحبط أصلا لعدم الدليل على التعيين
وفي أنه هل يجوز التفضل بمثل الأعواض ابتداء من غير سبق ألم أم لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الإيلام ويحسن لمجرد
العوض كما هو رأي أبي علي بناء على أن العوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق أم لا بد
مع ذلك من أن يكون الألم لطفا للمؤلم في الزجر عن القبيح وللغير يجب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي أبي هاشم لأنه لا بد
لخلا الإيلام عن الغرض كما هو رأي أبي هاشم بناء على أنه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الإيلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن
الحكمة وما يقال من أن للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فإنما هو في حق من توقف من تفضله
فإن قيل فهل يجوز إيلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم إذا كانت منفعة عظيمة موقنة يتفق العقلاء على ارتكاب
ذلك الألم لأجلها فإن قيل فيلزم جواز ذلك للعبد أيضا أجيب بالتزامه او بالفرق بأن الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض
بخلاف العبد وأما الإيلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في إيلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة
في ذبح الحيوان لاستعمال المنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها أنهم ذهبوا الى أن الألم غير العاقل من الصبيان والمجانين

وإن كان عدم المنع إنما في حق الحيوانات الى السباع اه

التعظيم فلا يثبت ح

اي اسقاط المستحق وهو المؤلم اه

التنقص ح

المتفضل من ح
بيان المتفضل تفضل به ح

قوله توقف من تفضله اي جواز تفضله فانه لا توقف في انه يجوز تفضله ولا لم يجب ح

من ح

منهم ح

المنافع

هذا العوض اي العوض المذكور سابقا ح

من الظلم ح

260

والبهائم حيث قال لالتزام أعواض تزيد على آلامها اضطربوا في أنها تكون في الدنيا أم في الآخرة وفي أن البهائم هل تدخل الجنة
ويخلق فيها العقل والعلم بأن ذلك عوض أم لا وفي أن عاقبة أمرها ماذا وفي بعض التفاسير أن قول الكافر يا ليتني
كنت ترابا يكون حين يجعل الله تعالى البهائم أعواضها ثم يجعلها ترابا وأما أعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا
وقيل في النار بتخفيف العذاب   الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد
السمعيات على التفصيل   الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة إلى أن الباري تعالى إذا علم من المؤمن المعصوم أو التائب
أنه إن أبقاه حيا يكفر أو يفسق يجب اخترامه لأن في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والأكثرون على أنه لا يجب
لأن تفويت الغرض إنما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولأنه لم يخترم من كفر بعد الإيمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم
إبليس مع ما روي أنه عبد الله تعالى عشرين ألف سنة ثم كفر والقول بأن ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله
تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين إنه بمعنى صار أو كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم أو كان في علم الله تعالى
ممن يكفر وأما إذا علم من المؤمن أنه يكفر أو يفسق ثم يتوب أو من الكافر والفاسق أنه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب
فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن إذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل إذا علم منه أنه لو كلفه آمن وأما
تبقية إبليس وتمكينه فقال أبو علي إنما يجب إذا كان المعلوم أن من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته   الخامس الأصلح
ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين
فقط ويعنون بالأصلح الأنفع والبغدادية يعنون الأصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين
وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وأنه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس في مقدوره
لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا وإلا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على ان عند قصور نظرهم
في المعارف الإلهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغني المطلق تعالى ولكن يقطع بأن الحكيم
إذا أمر بطاعة وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا
في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة لا يجوز أن يعامله من الغلظة واللين إلا بما هو
أنجع في حصول المراد وأدعى إلى ترك العناد والعداوة وأيضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى صنوف وعلم أنه لو تلقاه
ببشر وطلاقة وجه لدخل وأكل وإلا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا أضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام
الأمر للإرادة إنما هو في حكيم يحتاج إلى طاعة الأولياء ورجوع الأعداء ويتقوى بكثرة الأعوان والأنصار ويتعظم لديه
الاقتدار ويكون ذلك بالنسبة إليه مقدار وقد تمسك بأنه عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل وقد
في وجوب الأصلح
بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين
هذا من ذاك ثم إنا بعد التنزل إلى القول بوجوب شيء على الله تعالى وأن ليس القبائح وإن إذ خلق الله تعالى وجوه الأدلة

بل بمحض خلق الله تعالى
في القبائح فقط على ما يراه
المعتزلة من أن القبيح لا
ينسب إليه تعالى ح

الخامس الأصلح

ارجح نخ

ويتعزز نخ

ذاك نخ

لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات
الثاني يلزم على ما ذكرتم من الأصل أن يجب على كل أحد ما هو أصلح لعبده ولنفسه فإن دفع بأن المكلف يتضرر بذلك وتلحقه الكلف
والتعب أجيب بأنه يلزم حينئذ أن لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فإن قيل يترتب عليه ثواب فيحسن قلنا فليكن الأصلح كذلك
من الواجبات في الواجبات الشرعية
الثالث يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار إذ لا مكان للخروج أو عدم الدخول أصلح لهم فإن قيل نعم
لعلمه بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في أن الإماتة وقطع العذاب ثم سلب العقول أصلح وأيضا لو
كان تكليف من علم أنه يكفر أصلح مع أنه تعجيز ومشقة فلم لا يكون إنقاذ من علم أنه يعود أصلح مع أنه تنجيز راحة الرابع يلزم
أن لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لا ذا مال الخامس مقدورات الله تعالى
غير متناهية فأي قدر يضبطونه من الأصلح فالمزيد عليه ممكن فيتسلسل إلى ما لا حد فإن قيل ربما يصير ضم المزيد إليه مفسدة كما أن
ضم النافع إلى النافع يصير مضرة فيما إذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء أجيب بأنه لا يعقل أن يكون
ضم الصلاح إلى الصلاح فسادا وتعذر قدر من الدواء للشفاء إنما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فإن النافع
والضار ليس إلا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في
الدواء ليس من ضم النفع إلى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة
فإذا زيد عليه قدر فليس بنفع لأن عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في إثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال
بخلاف الصلاح في الدين فإنه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي إلى حد فكل صلاح إلى صلاح يكون أصلح فإن قيل تعذر
الأصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم أن المزيد عليه يصير سببا للطغيان أجيب بأنكم لا تعتبرون في وجوب الأصلح
جانب المعلوم حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب
مع علمه بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو أنه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا يلزم أن يكون إماتة الأنبياء والأولياء
المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة السابع من علم
الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له فلم يفعل
فإن قيل بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات
طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح له وبهذه النكتة ألزم الأشعري الجبائي فرجع عن مذهبه
فإن قيل علم من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان
ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالا وكيف لم يكن منع الأصلح عمن أحياه لأجل مصلحة
الغير سفها وظلما الثامن أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلايا وكشف البأساء والضراء
فعلى ما ذكر يكون ذلك سؤالا من الله تعالى أن يترك الأصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع إن أعطي أبا جهل لعنه الله تعالى من الإنعام

٢١٥
٢٦١

يربى عليه م

أي للعبيد والنفس ح

ضبط يضبط

إليه يشير قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض الآية ح

السادس ح

حكاية الأشعري مع الجبائي

وهو عدم إضلال الغير ح

مقدوره من المصالح والألطاف فقد سوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أبي جهل صح

[illegible]

اسم ذلك الكتاب
[illegible] ح

الحرم جمع حرمة وحرمة الرجل أهله ح

والاحسان ورجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض اختيار من غير امتنان وان نوقش باجمل بعض المباح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والبخل على ما هو اصلكم انما سند العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد

الفصل السابع في اسمائه

معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ورجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون لما نوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب اقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية

المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال يسمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعنى المقصود فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت اسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق فاذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شأنه ذلك فان الخالق حينئذ معناه المقتدر على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما يكون للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عليه السلام بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ زيد مكتوب بثلاثة احرف ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل

اسماء الله تعالى توقيفية

فيما

الموصوف بالصفة المسمى مه

شيء مه

الاسم والمسمى

من المطابقي والتضمني

الكلام ان التمسك للاصحاب لا للاشعري مه

[illegible]

معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او ان يفسر بما لا يليق او ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى ولفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمى نفسه بالسلطان وليس عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل في مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسمى كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم لا يبعد انه لو اريد باول ما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عينه او غيره ولا عين ولا غير معنى وبهذا اسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم اسم للاسم لا للفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال موضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول موضوع له بل فرض من اوله الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء الفاظ الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي لا تعدد فيه اصلا فان قيل فقط ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء مفهومه ونفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين

لبس اح

اقول هذا يصلح جوابا عن المعارضة بالوجهين وعن الجوابين عن التمسكين كما لا يخفى مه

بمعنى اللفظ

جواب آخر محصله

له يجوز ان يكون المراد من الاسم التسمية والمعنى ان لله تسعة وتسعين تسمية اي لفظا مه

تمسك احد الفريقين عرض ...

وجهين مه

سقط

وبهذا التوجيه يتم ما ذكره الامام ايضا فليتأمل مه

لا اشكال اذ يجوز ان يكون من قبيل سعيد كرز مه

وفيه ما فيه مه

زيد اسم وهو

كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد اسم
معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا في هذا
زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس ما صدق عليه المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع وقد يراد به بعض افراده كقولنا جاني انسان ورايت حيوانا وقد يراد به جزؤه كالناطق او عارض له كالضاحك
فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشي نفس مسماه ام غيره المبحث الثالث لا خلاف في جواز
اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به
اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زائد
على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم
اي تعريف الصفة بما ذكر
اسما لما رم من العظام اي يطرد باسماء الزمان والمكان والآلة ولعل الحكم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند
النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد
من افراد الناس بما لم يسمه ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي
وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا اطلاق فيما
لانه وجد الاذن في المعنى
يرجع فللاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل
شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال
جواب دليل مقدر
الامام الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة
الصفة / متعلق بقوله يجوز
الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى وولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجريهما فان قيل فلم لا يجوز
مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري
تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكا بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع
الالفاظ الدالة على الادراك حتى لو ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون
الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجد فيما من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع بها
كالماكر والمستهزئ والزارع والمنشئ والحارث والزراع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها
في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب المبحث الرابع
مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال
والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتعاليه عن التركيب

قال الله تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون م

[illegible]

والحكيم ما [illegible] يمنع من الجهل والسفه اخذا من حكمة اللجام م

واختلفوا

واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا
من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بالكسر او وله بالفتح او لاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع
او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع
له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما
الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون
لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا
لغرض التمييز عن المشاركات النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء
الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين
على ما نطق به الحديث على انه قد ورد في الدعاء الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه
واستاثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباقي والكافي
والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك و
الاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب
والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل و
مخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء
المريد والمتكلم والشي والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول
ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا فان قوله من احصاها
دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته يعني ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان
هذا العدد مع علمه الجنة كاف في مهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه
الجملة فكيف تختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما تختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات
عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا
وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه
الا نبي او ولي الثاني ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحاح
ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عم ان الله
وتر يحب الوتر اي جعل الاسماء التي تسمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون احصاها

الله علم الذات [illegible]

[illegible] التسعة والتسعين [illegible] م

العزيز خ

رمضان ان صح من اسمائه تعالى فغير مشتق او راجع الى معنى الغافر اي يمحو الذنوب ويمحقها

[illegible] م

فيه بحث لانه يستلزم ان تظهر الكرامات عند حفظ الاسماء كلها لان قراءة غير الاعظم لا تمنع ظهور خواصه اذ لا اقل من ان يجعل الباقي كالعدم م

اقول هذا انما يصلح جوابا عن قوله وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة الخ لا عن قوله اعتبار السلوب والاضافات يقتضي الخ وانما الصالح لجوابه هو الجواب الاول م

[illegible]

سمعيات

من الاخبار صح

الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من خمسمائة حديث يشتمل عليه
الكتاب والصحاح من الاخبار والبواقي ينبغي ان يطلب بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ
بها حتى ذكر بعض العلماء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويتحقق بما هو معناها كالملك الملك ذو الجلال وقيل
حفظها والتأمل في معانيها. المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد
ومباحث الاسماء والاحكام وما يليهما ومباحث الامامة. الفصل الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا
من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه
وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة. المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون
اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام
الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عم وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو
المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى
منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة
الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال
التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعهما ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي
لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة
في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا
في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلذلك قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في
حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل
الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام
المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة
الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستلزامه السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا
في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية
التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتيسر عليها العقلاء ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها بدون

قوله

قوله

مواقعها

تكميل

والسياسات

٢١٨
٣٦٤

الغذاء الا القليل وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى الاجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل
المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من
الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجده ودعا الى الاتيان بالبعض
منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا
على امر ونهي الذين هما من الصفات القائمة بذات الله تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما
في جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك
اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان
في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى
الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم
واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذه المقال توسيع
مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتنى على استحقاق من
المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته
والمنكرون المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع
من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات ونزول الملك على
البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف
ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لهم مقالة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة
تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دلالة او يخلق
علما ضروريا الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل
وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واياما كان لا حاجة اليها قيل لعله
لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تحقق الاحتياج
ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما وافق العقل قد يستقل بمعرفته فتعاضده النبي ويؤكده بمنزلة
تعدد الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد وما خالف العقل قد لا يكون مع الجزم
فيدفعه النبي او يرفع عنها الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا

بتحصيل الجزم

مستقلا على التفصيل بمنزلة الاجمال في ذلك الخطاب

برهمن حكيم الهند

رحمانه

فائدة في معنى الوجوب على الله تعالى

والصابئة والتناسخية لكن من البراهمة من يعترف بنبوة آدم فقط ومنهم من يعترف بنبوة ابرهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط
م ٩

يقال اوباش خليط العزاد اي جماعة لا تؤخر ولا نامي ...

وكون الحسن والقبح عقليا لا يستلزم استقلال العقل فيه بل قد يحتاج في البعض الى ان يكشف الشرع عنه كما في العبادات فعند ورود الشرع يتبين للعقل ان الحسن في ذاته وان لم يتبين جهة الحسن بالتعيين في البعض كما في التعبديات كذا في حواشي الابهري لشرح مختصر ابن الحاجب

مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوايد البعثة لا تنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الرابعة التكليف فى باب البعثة من التكليف هو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه مشقة مضرة ناجزة ومشقة طامة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستضرار والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته والفناء فى عظمته والجواب ان مضار الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لذوى الالباب على طوائف البرية النبوة فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم الشغل عنه على ما هو مقتضى الرابعة وميلا من الخلاعة المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئات لا شك فى ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما يشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء الثلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتأكيدا للملكة امتثالهم للاوامر والنواهى ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون فى العلم وقد اشار اليها بعض الكاملين فى بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح فى ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتى ما جوبتها

المبحث الثانى

المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين ان على راى الاشعرى ان فيها تجوزا اذ هو ليس استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة صفة للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازى وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد مع قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتى ما ظهر منى فى السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هو فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل

اقول هذه العبارة تحتمل الجملة

والعجز ضد القدرة على الاطلاق [illegible]

الارهاصية

[illegible] عضد الدين

يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هى امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجز قد يتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى ما يظهر منى يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالتقييد فان معناه طلب المعارضة فيما جعل شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اى باريته اقرانه وبالتحدى يحصل ربط الدعوى بالمعجز حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا ويكفى فى التحدى ان يقول آية صدقى ان يكون كذا او كذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا يأتى احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبى ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثانى بان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة عليها فان ظهرت منه فان شاعت وكانت هى مظنة البعثة كما فى حق نبينا عم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محققة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتأله دون المتنبى وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجز عند من شرط المقارنة هو ذلك القول للمقارنة فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانه معجز يتراخى الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجز نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبى تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبى واما من نبى آخر فلا امتناع وزاد بعضهم فى تعريف المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى زمان التكليف لان ما يقع فى الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم   اما امكانها فضرورى وقد قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت جاز ان ينقلب الجبل ذهبا وماء البحر دما والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة نفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم

التحدى

اى بما قيد الظهور والموافقة للدعوى م

حيث لم يوجد فيه تعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه م

الكلام فى الخوارق المتعلقة ببعثة النبى عم وكون الاولى الاستغناء من هذا القبيل محل تامل اللهم الا ان يقال يتعلق بها ثانيا او يكون ذكرها استطرادا م

اليقين

كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولا يتعين عدد مضبوط بل ضابطه حصول اليقين فان قيل يكون دورا قلنا الجواب
عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى ان الله اجرى العادة بعدم وقوعها كانقلاب
العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابداع خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب
الجبل ذهبا والبحر دهنا وهذا الشخص واشباه ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواتر احد
اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب   واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة
على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق تنزل منزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم
الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي
ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد في العمليات
لافادة الظن وفي اعتبر ثبوت بالاجماع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم
فيما ذكرتم من المثال انما هو لما هو هناك من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة هذا العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم و
لكل ضرب مثلا فانا نفرض الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وقد جعل مدعي الرسالة حجته ان الملك
يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به ومن انواع الاول احتمال ان لا يكون
ذلك الامر من الله بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص بعض الاجسام تتخذ ذريعة
الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او اوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب
الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة ارله   ابتداء او تكرير عادة لا يكون في مدة متطاولة كعود
الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة
او لمانع من العوم وموافقتهم في اعلاء كلمته او لخوف له او استهانة او لقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم
ينقل الينا الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل
ان يكون لطفا بالمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد
في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء
الاحتمالات فكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله
ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت القبح منتف بحكم
دليل السمع في تحرير المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول

ولم يبلغ ح

العلم

٢٣
٢٦٦

العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان
الملك ظاهرا كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اما اولا فلما تبين ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما
في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم
القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او
بتمكينه واما ثانيا فلان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت
وبه اندفع الاحتمال الثاني
لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس
ما غلب على اهل زمانه وتباهلوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمان موسى عم والطب في زمن عيسى عم والموسيقى في زمن داود عم
والفصاحة في زمن محمد عم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا
له على انا لا نقول ان فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم
او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لو فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى
لكنه ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي انا نعرف ان ظهور المعجزة بالصدق
احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعقاب الصدق وح يجوز ظهورها على يد الكاذب واما
بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة
على صدق دعوى الرسالة والامامة وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها اللازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو
ظهرت من الكاذب يلزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب في عدم التفرقة
بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وتصديق الله اياه
من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يتبين ان التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر ولي
هذا اشار ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك
جعلتك وكيلا انشاء من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت وحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لزوم
نفي الكذب عنه بعد خبر النبي على ما سبق فلا اشكال   خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة تحصل العلم الضروري كعلم الصدق بل
وتجب من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عم وكاخبار موسى عم بنبوة هارون وكالب
ويوشع عم فما ذكره امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا
للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله ابتداء على
ما يجب دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى النبي الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سيأتي من
الاستدلال على نبوة محمد عم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما نبين ان شاء الله تعالى   المبحث الثالث في نبوة

لا شريك له ح
وفيه اشارة الى ان
اثبات مؤثر آخر
قول بالشريك ح

المعجزة ح

لا محذور فيه سوى خرق العادة
في المعجزة والخوارق
ح

[illegible]

مجهول ح

واما الذي قبله نبي فيمكن نصب الدليل
بدون المعجزة كما ذكره من خبر موسى ع
ونحوه
ح

الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة له حتى ينتهي الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملة فيما بينهم ومعاوضة ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا يحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام المجبول عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولابد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد دون الآخرين ليقبلوه ولم يتعاندوا له وان يكون اتيان ما يأتيهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة فذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج عن مصالح البقاء هو النبي ولابد من امر يختص به دال على ان شريعته من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرح في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوتي النفس اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا بخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل له العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعه كلاما منظوما وان قوته المحركة تكون بحيث يطيعها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر يجوز اعتبار معارضته التحدي بغير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافعال غريبة بسبب المزاج او الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير كسب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلثة بحسب القوى الثلث الانسانية والقوى الحيوانية

مواقع

الي ص

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات تمامه كما ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد الزمانية وخصوص الوقتية والكائن قد يدركونها على الوجه الجزئي او يجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما يقرره الحكماء واما ارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفوس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول الفعلي لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال يعجز عن امثالها غيره كحدوث رياح وزلازل وحرق وهلاك اشخاص ظلمة وخراب مدن فاسقة وانفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا بالحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث تتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي شأنها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرضى لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تتغذى الحرارة الغريزية وذلك لما يعرض لها بسبب المرض المضاد لها من الضعف واما ثالثا فلان اختصاص العارف بما يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست معدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأديا اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانعكاس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة فيحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب وتتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة بحسب العقل

وغرق صح

حتى كانها نفس لعالم العناصر صح

فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات
الغريزية عن ان يستولي عليها
الحرارة الغريبة شرح م

الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا فيحفظه ويتلوه ويكون ذلك من قبل
الله وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله
الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تجويزهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد
في المعاش والمعاد مع انهم لا يقولون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض
في الامور السافلة فلان العناية الالهية بمجلوفانه اعني احاطة علم البارى بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات
المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته
وجود الشرع والشارع ووجوب ان يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعلى لحاظه بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل
لكون الموجد على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء
ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين
فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو
مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا فلهذا قالوا بوجوب
البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام
في علم الله ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال
ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم
ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكنهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله **البحث الرابع**
محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى
وحجتنا انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما ثبوت ادعاء النبوة فبالتواتر والاتفاق
حتى جرى مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف
المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلاث
مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فلانه صلى الله عليه وسلم تحدى
بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال
الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون
المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم
بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع

لم يكن

بوجوب

الاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض
داموز اللغة

تعوّدوا هم

كعدم

كعدم المبالاة او قلة الالتفات او الاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه في
الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية
والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد
الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب
النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن
بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم
العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان
يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا
بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل
رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن
كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة
والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد
يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا
على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد
النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في
الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق
الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ولا يخفى ان حكايات مسيلمة ومن يجري مجراه تابعا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم
كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل
من الآيات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين وجعل
كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا كما نسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عنده هو
اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض
الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر بنظم

ومثل ح

حتى يشهد جمع من الصحابة

ولو عرفت الى فواصل آياته بالحروف المتقاربة المخارج حتى لا تشبه اسجاع الكهان ولا توافق قوافي الشعر وقضيت منها العجب بل لو اطرت فكرك حول الحروف
المقطعة في اوائل السور لرأيتها كيف ترقت بايجازها واعجازها الى بحار المعاني والحقائق وافنان الحكم والدقائق فاي كتاب احتوى على هذه اللطائف واختص
بجامع هذه المعارف وانتظم في سلكه الدرر واليواقيت انتظام العقد المفصل كما قال بعضهم مثل اللؤلؤ النضد المؤلف نظمه فما خانه سلك وشانه ثقب
ان التورية مقسومة على خمسة اسفار وكل سفر منها مفرد بمعنى السفر الاول لذكر مبدا الخلق والسفر الثاني لخروج بني اسرائيل من مصر والسفر الثالث للتلاوة والقرابين
والسفر الرابع لاحصاء موسى بني اسرائيل والسفر الخامس لتكرير النواميس وكان اختلاف معانيها موجبا لتفاصيلها والنواميس عندهم الملائكة والناموس
الاكبر جبرئيل عليه السلام قد شبهوا بذلك لخفائهم من الابصار والتمس ذاته تخفي نفسها عن الرائين وكان افضل ما في التورية العشر آيات وافضل ما في الانجيل
الصحف الاربعة المنسوبة الى تلاميذ المسيح وهي المخصوصة بالقراءة في صلواتهم واعيادهم والزبور رادعة وتحميد وتسابيح وافضله ما اتفق اهل الكتابين على
اختياره وهذه الكتب كلها اوحيت معانيها الى اصحابها
فعبر كل نبي عنها بعبارة فلم يكن اساليب نظمها معجزا
بخلاف القرآن فان جبرئيل عليه السلام انزل على المصطفى
صلى الله عليه وسلم بلفظه ونظمه ومعناه [illegible]
من هذه الوجوه وهي ما يتعلق بنظم القرآن [illegible]
التي تطلع عليها الفصحاء البلغاء دون ما يتعلق بالطائف
الاشارات واللطائف والاسرار والحقائق والانوار
لا يطلع عليها الا القلوب المطهرة عن رق الكونين
المنورة بنور [illegible] فان القرآن ظاهرا وباطنا
الحقيقية الموضوعة [illegible]
الحق [illegible] الارتقاء من حضيض [illegible]
الربوبية [illegible]
عن ادراكه [illegible]
ما اودع الله تعالى في كلامه القديم [illegible]
الحكم فوائده في درجه [illegible] الغيوب [illegible]
في بروجه فمن جملتها قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن
والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فكان كالاخبار عن الغيب
والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه [illegible]

[illegible]

ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف عن المقصود من غير مزيد قال وليس في القرآن سوى النظم والبلاغة وجهات لقرآن في الاعجاز منها الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتعلم واخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه خالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايها المزمل والى قوله فما اتى حم وتم تبت نون وامثال ذلك ومعنى الثاني انه بلغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الذي يخرج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما تقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البلاغة وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود بمنزلة صائغ يبرز من مصنوعاته ما ليس عليه مقدرة وفي نهاية مستعدة ثم يدعو جماهير الحذاق في الصياغة الى ان يأتوا بما يوازي ويداني ادون ما اتاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فان اشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى حد بعد بهم من اعداء الدين وفرق الملحدين من اخترعوا مطاعن ليست الا هزأة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمشكوة

اي الحسن والقبول

الطلاوة الحسن والقبول م

[illegible] زائغ منهم قلم وما لطفى فانزل الله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي الي ولم يوح اليه شي فصارت تلك المعارضات فضائح لهم الى يوم الدين منارات

والعرب قد احست من نفسها ان القرآن خارج من حيث البلاغة عن جنس كلامهم جملة كما ان سحرة فرعون احسوا من انفسهم ان انقلاب العصا ثعبانا ليس من جنس السحر والحذق الاطباء من انفسهم ان احياء الموتى ليس من جنس الطب وجاء في الاخبار ان الوليد بن المغيرة المخزومي جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فسمع منه حم السجدة فرجع الى قريش وكان هو من افصحهم وابلغهم فقال ايها القوم اني عارضت كلام محمد بالزجر والقصيد والتشريع وسائر النظم فما اراه يشبه شيئا منها فان لكلامه حلاوة وعليه طلاوة وان اعلاه لمغدق وان اسفله لمعرق وانه ليعلو ولا يعلى وما اراه بكلام البشر فقال له ابو لهب لقد صبوت فان سمعت قريش بهذا القول فارجع عنه فقال انه سحر يؤثر منارات السايرين

[illegible]

بعرانه غير تميم ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان لكل من ذلك وجه صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما كذب حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر بل للانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلاث آيات ثم حكي عن موسى مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض ان المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع كاعادة فباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات ورد بانه بما يكون من محاسن الكلام على ما تقرره علماء البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة على ما يربو على اثنى عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا ما ذكرتم والطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لاجل الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا للتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن

من ه

القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا او بعضها تبعا وبعكس اخرى شرح م

لقائل ان يقول اذا لم يكن البعض معجزا كان الاختلاف في نفس البلاغة لا في مراتبها فليتأمل م

اي لو كان من عند غير الله الخ م

غسالة اهل النار وصديدهم فعلين من الغسل تفسير قاضي

وفي تفسير البيضاوي لعله طعام مؤلف من الزقوم والغسلين او طعام غيرهم او المراد طعامهم ما تتحاماه الابل وتتعافاه لضرره وعدم نفعه انتهى

آخر ك

السحر قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب
بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض
ومن المجتث نطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب وأملي لهم ان كيدي متين ورد بان تحقق كون اللفظ على
منه كلاما وزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو قل فالتغليب
قوله واما النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى
وفرعون وقصة يوسف عم وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تعلم
من كتاب بحيث لم يشر اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما
المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله
وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم
في الارض لتدخلن المسجد الحرام لن يسلطوا على القدس كلا لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك
القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عم لعلي تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عم زويت لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها
وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله
وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهارة
النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الآلات فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم والعرافة
ذلك واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عم على خلاف العادة تزيد على الالف فقد فصلت
في دلايل النبوة بعضها ارهاصات ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقات ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة
في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه الى ان ولد وكولادته
مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته
عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه للغاية القصوى
من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية
في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما
دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن
ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك

فزادهم الله مرضا صح

زوى الشيء جمعه وقبضه والمزوى المقبوض

مرق السهم من الرمية خرج من الجانب بالعجلة ومنه سمي الخوارج مارقة لقوله عليه السلام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شبههم في عدم تعلقهم بالدين بسهم اصاب الرمية ونفذ منها ولم يتعلق به شيء من فرثها ودمها لسرعة نفوذه

على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فبعث الله القحط عليهم سنين وعلى جمع من الكفار حين خرج من الغار بارض
خذيهم فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان ليلة ولادته وسقوط شرفات قصور الاكاسرة
واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى
ان روي الجيش ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه
الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وكدرور الضرع
من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب مع اهبان بن اوس بقوله التعجب من اخذي
شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى   وقد يستدل بما ليس هو
العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب
الى الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات
العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي
وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة والثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا
والمبعوث بها ليس الا نبيا والثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض
آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم فظهر دينه على
الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الآفاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب
من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وشدة شوكتهم وتمكنهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع
في اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من نائرة فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي الرابع
انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط
حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل والخلاف في الملل واختلال الدول واشتغال الضلال
واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطء الامهات والترك
على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى
فيمن ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال والخبال افيليق بحكمة الملك
الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين ومن ظن احدا يصلح لهذا الشان ويتيسر منه هذا
البيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات

المشوية

الخبيثة ثم موجود في الاصل

وعددهم

اعلام ان نبوته صلى الله عليه وسلم ثابتة بشهادة الله تعالى وشهادة جميع الانبياء عليهم السلام وبشهادة نفسه صلى الله عليه وسلم لقوله كنت نبيا وآدم لمنجدل بين الماء والطين وبقوله انا اول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فشهد الله على نبوته واشهد الانبياء عليها وشهد كل نبي على نبوته واشهد امته عليها واوصى كل نبي امته بالايمان به وبنصرة دينه واعلمهم بمجيئه بما بين في صحفهم من اسمائه ونعوته وسيرته وصفة امته فكان في التورية في الفصل العشرين من السفر الخامس ان الرب جاء من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران ومعه عن يمينه ربوات القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة تفسيره مجئ الله من الطور انزاله التورية على موسى على الطور واشراقه من ساعير انزاله الانجيل على عيسى عليه السلام وساعير ارض الخليل عليه السلام من قرية تدعى ناصرة والنصارى منسوبون اليها واستعلانه من جبال فاران انزاله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم وفاران هو مكة جاء في التواريخ

والكمل البحث اى من النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى الخالى المشهورة فيما بين اهلها اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس من النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد كان اخبارا عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير قرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العرب بليلتين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على باب الطريق من العراق الى مكة ومنها ما ذكر في التورية ان اسماعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب وقد بقي اليوم على سائر الطريق ومنها ما جاء في السفر الخامس ان الله قال لموسى عم اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني اخوة اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من يجئ بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد عم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تع قال لابراهيم عم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويؤيدكم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه وفي الزبور في قوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر اهل الكتاب على دفعها او صرفها الى محمل ونبي آخر ولا على ان يكتموها لقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما تواتر من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عم   واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عم بغيا منهم وحسدا وعنادا من غير تمسك بشبهة وانكر اليهود تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عم واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبداء ونقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلمها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها في رعايتها اولا ثم اهملها فبداء والجواب ان المصلحة قد تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب فعل يصلح في الصيف دون الشتاء او لزيد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان آدم امر بتزويج

في خ

بنو اسمعيل في غير عيسى عم

وفيه اشارة الى بقاء شريعته الى يوم القيمة م

الخلق اهـ

بحرون خ

تتغرفت خ

فيحيل الآخرة على بني الاحكام او قد يطلق عليهم الآخرة

الفارقليط

كذا في الصحايف

ان اسمعيل عليه السلام كان يتعلم الرمي في برية فاران اي ارض مكة وربوات هي منارات الرهبان والقسوس جمع قس والقساوسة والقسيس والقسيسين هو الراهب والتنسيم في اللغة هو عظام الصدر وسموا بذلك لانهم كانوا يتكلمون من صدورهم من غير نطق والشعوب الطرق في الجبال وفي الانجيل قال المسيح اني ذاهب عنكم وسيأتيكم البارقليط روح الحق لا يتكلم من قبل نفسه ويشهد لي كما شهدت له ويعلمكم كل شئ تفسيره البارقليط بلغتهم محمد يعني به محمدا صلى الله عليه وسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم انا احمد وانا محمود وانا محمد والبارقليط تحت الباء ثلث نقط وفي بعض النسخ الفارقليط بالفاء وقوله يعلمكم كل شئ يعني هو صاحب شريعة وفي الزبور في الثالث والخمسين والمائة من مزامير داود ليرتاح البوادي وقراها ولتبصر ارض قيذار روحها ويسبح سكان الكهوف وليهتفوا من قلل الجبال بحمد الرب فان الرب يأتي كالجبار المنطلق المتكبر وهو يزجر ويقتل بعد له قالوا في تفسيره ارض قيذار هي ارض العرب لانهم اولاد قيذار والمروج ما حول مكة من الاشجار والنخيل والعيون واتيان الرب انزال وحيه بجبل حرا على محمد صلى الله عليه وسلم

٢٧١

بغاية من بعينه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعده لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا ونسخه يناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وح فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا يرتفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد والابد واجب حينا دون حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده كما لو قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لوجهين الاول تواتر النص منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا او هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتر مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولاحتج به في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا تتكرر ولا تستمر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمصالح او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم   البحث الخامس في انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم انه لا احتياج الى النبي الا لما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ولكنه قد يقوم من احتياج الكل الى تجديد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاطهم بالنبوة في تلو انواع الضلال الا من لا مع انهم ان هم الا عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا ايمان لمن يخالف القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير توقيت بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص مدلوله وبعثة محمد عم بقومه الذين هم العرب ليبشر اليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول معناه هدى للناس قبل نزول القرآن او مرشدا لهم الى الايمان بمحمد عم والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والايجاب على متابعته فان قيل المسيح عيسى عم حي بعد بعثته رفع الى السماء وسينزل الى الارض قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا عم لا يسعه الا اتباعه على ما قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فمعنى انه خاتم الانبياء معناه انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان الفضل

وفي كتاب اشعيا عليه السلام قال لي الرب اقم نظارا يخبر بما يرى فكان الذي ما راى صاحب المنظرة اي اقبل راكبان احدهما على حمار والآخر على جمل يقول راكب الجمل هوت بابل وكسرت اصنامها فهذا الذي سمعت من الرب اله بني اسرائيل قد نبأتكم به قالوا في تفسيره يعني براكب الحمار عيسى عليه السلام وبراكب الجمل محمدا صلى الله عليه وسلم وكان على يده فتحت بابل وكسرت اصنامها وفي كتاب حيقوق النبي عليه السلام لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده وفي كتاب دانيال عليه السلام رايت على سحاب السماء كهيئة انسان جاء فانتهى الى العتيق وقدموه بين يديه فخوله الملك والسلطان والكرامة وان يتعبد له جميع الشعوب والامم واللغات سلطانه دائم الى الابد وملكه لا يتغير قالوا في تفسيره هذا الانسان نبي آخر الزمان وتعني بالعتيق القديم جل جلاله وفي كتاب زكريا بن برخيا عليه السلام رجع الملك الذي ينطق لي على لساني وقال لي ما الذي رايت فقلت رايت منارة من ذهب وكتف على راسها وعلى الكتف سرج لكل سراج سبعة افواه وفوق الكتف شجرتا زيتون احدهما عن يمينه والآخر عن يساره وهذا قول الرب في زربابل وهو يدعو باسمي وانا استجيب له واصرف عن الارض اتيان الزور والارواح النجيبة ذكر في تفسيره ان شجرتي الزيتون هما النبوة والملك والزربابل بلغتهم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمنارة من ذهب هي النبوة المرتفعة بين كل احد من الفواكه والسرج السبعة قالوا هي اسباع السبعة المصحف قوله لكل سراج سبعة افواه وهي آيات العزائم والقوارع من القرآن وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في قوله وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة قال كان ارميا بن برخيا او بخت نصر ان يغزو العرب فدخل بخت نصر بلاد العرب فقتل وسبي حتى انتهى الى تهامة فاتى اليه معد بن عدنان فلم يقتله فقال له ارميا لا تقتله فان في صلب هذا نبيا يبعث في آخر الزمان يختم الله به الانبياء فخلى سبيله وحمله معه وحكي ابن قتيبة ان ابا كرب بن اسعد الحميري آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه بسبعمائة سنة لما راى نعته في كتب الاولين وكان يقول شعره

شهدت على احمد انه رسول الله باري النسم
فلو مد عمري الى عمره لكنت له وزيرا وابن عم

وقال سيف بن ذي يزن لعبد المطلب بن هاشم اني مفض اليك بسر لم ابح به لغيرك ولكن عندك مطويا وهو للناس عامة ولك خاصة اذا ولد بتهامة غلام بين كتفيه شامة كانت له الامامة ولكم بها الزعامة الى يوم القيمة وقد كان حينا اسمه محمد وبين كتفيه شامة يموت ابوه وامه ويكفله جده وعمه فخر عبد المطلب لوجهه ساجدا وقال هذا والله ابني بعينه منارات السابعون

الانبياء محمد عم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امته تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والكل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة اليه كما في الاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة منها قوله عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر فاما قوله عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله و[illegible] وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضلته النصارى على الكل بانه كلمة الله القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتوج فخر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس وسبيها او استرقاقها ولا في اخذ مال وولد ولا ايذاء لاحد ومعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اظهر المعجزات واشهرها ثم رفعه الى السماء ومن ثم من كلا جاء ونبوته مما اتفق عليها ذوو الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المغربين والمشركات والتربي في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد ودفع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فلنبينا من معجزاته الكون مدفونا في الارض انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومقصدا للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد عم مما نطق به الحجر وشهدت به الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا ينضبط بالعد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنوره اشراق الشمس في كبد السماء فصاح الخفاش نباح الكلاب في الليلة القمراء

وولدا ايذاء ح

في مقابلة انه ولدته سيدة نساء العالمين ح

ذلك صح

رتبه صح

مبحث المعراج

خاتمة قد ثبت معراج النبي عم بالكتاب والسنة واجماع الائمة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة بالجسد والى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر وبما رأى في السماء من العجائب وما لقي هناك من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عم تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله

وبالروح فقط او الجسد الى المسجد الاقصى فقط او التمام والحق انه في اليقظة ح

ما فقد

ما فقد جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة

عصمة الانبياء

المبحث السادس في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فامتنع صدور عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا وصغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما حكي من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون في اقوالهم وافعالهم بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من بعض الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر

فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه شرح م

اي جعلناهم خالصين للعبادة بخالصة اي بخصلة لا شوب فيها وتلك الخصلة ذكرى الدار يعني تذكرهم الآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسبب تذكر الآخرة ح

يبتهج خ

والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم كما ما بتوبة فكل ما ادى بالنبي الى تبعة ونحو كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لا بعد الامر من الطالبين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما
مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك يشار عند البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب
عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو
المتنازع محل نظر احتيج الى تفصيل ما نقل من معاصي الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على
السهو والنسيان او ترك الاولى كالاعتراف بالظلم او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في
التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب منها في قصة آدم عم فان اظهرها ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله
الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع
اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة وعلى تقدير كان عن
نسيان لقوله فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا بسبب ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد تناول من نوعها وانما عوتب
لترك التحفظ والتثبت لعظم خطره وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكنه لم يكن الا صغيرة وهذا اسهل الطرق الآن في تسليم المعصية
ومنها في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يثبت صدقه على الانبياء
بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله فتعالى الله عما يشركون او
المراد ما وقع لهم من الميل الى طاعة الشيطان في قبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي فانه جعل من جنسها زوجها
جعلا من جنسهما عربية قرشية واشركاهما فيما آتاهما الله بتسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك ومنها الشبهة
في حق نوح عم فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس تكذيبا بل تنبيه على
ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضيف اليك بفعل الفجار
بابنا على ما يروى انه كان ابن امرأته والاجنبي انما يعد من آل النبي لو كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابرهيم عم
فهو انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم
المتنازع فيه ليبطل بطلانه او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والآخرين على التعريض والاستهزاء
والالزام على ان مرض القلب والحزن من عنادهم وللحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف فمن جهة يعقوب الافراط في
المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث
الشكوى والحزن الى الله لا سيما في مصائب يكون من جهة العباد سيما ولعله كان من خوف ان يهلك يوسف على غير
دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف انه المشار اليه

المنزه خ

وعلى تقدير تسليم
كون الخيرات الخ

الجنة صح

قوله ولم يكن له امة
فان قيل روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه
قال دخل آدم عم الجنة
فلما غربت الشمس حتى
خرج ففي ذلك القدر من الزمان
لا يلزم ان يكون للنبي امة وكثير
من الانبياء لم يحطوا الامة الا بعد
مدة متطاولة قلت المراد امة
الدعوة لا امة الاجابة م

فازله الشيطان خ

ولكنه عوتب
بترك التحفظ
عن اسباب
النسيان
بيضاوي

[illegible]

قال خ

الشيء وبقوله خ

تعولنه

بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب انه كان قبل البعثة
او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه لقصدها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد
اليها او هو من باب المشاكلة اي شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا
عما يذكره الحشوية من الجنون ولهذا لم يرد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد في غيره ان ينعى عليه بذنب او يذكر له
استغفار او توبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية
عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او
كانت مجرد انحناء وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان
محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض
اظهار ابطاله او اظهار معجزته لا يتم الا به وقيل لم يكن ح حراما والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس
هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان ليدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنو اسرائيل
على الايذاء وينتهي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد
جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعل الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود عم فلم يثبت الا انه خطب امرأة كان خطبها
اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان
زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه ليتنبهه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا
واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله ونزاهته عما ينسب اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء
والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار عن مضمون
الكلام ليلزم الكذب فيحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين تسورا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى وكانا
راعيي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي
الصافنات الجياد الى آخره وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت
العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقره اياها وضرب اعناقها
كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء او من اجل انه على ان من المفسرين من قال المراد
حبه لها دواعي اعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او
اظهارا للاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان ذلك كان ما روي انه ولد له ابن
فكان يغذوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشياطين او تخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه
في ترك التوكل فاستغفر ربه فهذا احتمال لا بأس به وغايته ترك الاولى لانه ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال للامر التوكل

وليس خ

يغذوه في السحابة خ

على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام
السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه همّ صح

اقول هذا يصلح جوابا عن نسبة السرقة الى الاخوة فانهم كانوا الجواب
عن النسبة الى العير على ما يستفاد من قوله تعالى ايتها العير انكم
لسارقون وليس العير منحصرا على الاخوة لقوله تعالى والعير التي
كنا فيها اللهم الا ان يقال المعنى وقوع السرقة فيما بينهم م

ومن هنا
يخرج جواب آخر
عن نسبة السرقة
م

وانبي

بحث شريف

فادراعها الاه

الربع التماح والزيادة
العوالكثرة

[illegible]

على ما قال عم اعتمادا و توكلا وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في
سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة
فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه
فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وتمثل الشيطان بشرا
قوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة
على وفق ما غلب في زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه، وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة
ووارثا لهما او اظهار الامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يتوارثه بني وهو ملك
الدين لا الدنيا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل
كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس فما يشعر به قوله وذا
النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق
عليه كما في قوله فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو
الصبر وهذا معنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في حق نبينا فمثل استغفر لذنبك
ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا
فهدى معناه غافلا عن الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل
ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى
وقوله ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك مثل ما كان يثقل عليه ويغتم من فرطاته قبل النبوة او من جهله
بالشرائع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم لطف في الخطاب وعتاب على
ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان الارضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم
ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل
قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له والجواب انه كان من القاء الشيطان
لا تكلما منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان
يوسوس اليه بما لا ينبغي فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه عتابا على انه اضمر في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين والمعا

او ملكاه

اي
لا يورثني

عماه

جواب تسلي
والاولى ذكر
او بدل الواو
٢

الخيرات ٤

وسواس ٢

[illegible]

في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن الاعداء الذين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته انه ترك للاولى
وكذا امثال العتاب لغير ذنب وذلك مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن
من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب على ان
الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة
عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا وما قيل ان مثل هذه الزلة للانبياء وحكايتها يجب
نبذها باعثا للقصور على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار قد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا فلما
ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون بامر الله من غير اخفاء لشيء وليكون اعتبارا للامم كيف
يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف
التجأوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست بقادحة في الولاية وكمال التبليغ فكيف
لا محالة يجب ان لا يعاب عليها ولا يعاقب تذنيب خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء
وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل
على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قال وقد ورد بعض
قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله
كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت كم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن
ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر على عدد معين لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد
الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل
مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قال المبحث السابع جمهور المسلمين
على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على
الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم
على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين اما المقام الاول اعني العصمة فتمسك
المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان عمومات الكتاب تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه
امثال ح

لزينب

ثانية

المرسل ٤

الملائكة اجسام لطيفة

عبادة

وفي الحديث ادعوا الله ولا تستحسروا
اي لا تنقطعوا ولا تملوا راموز اللغة

المانعون ان ابليس من الملائكة

رد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امره

لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد
انه لا يحصل الظن ولا يصح الحكم فظاهر البطلان تمسك المانعون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول
امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان
من الكافرين وقد يمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طايفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار
لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة
الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا
مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار
منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق
بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس لكونهما
في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
اي في انه استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك منهم علما لهم باعلام من الله تعالى واخبار او بمشاهدة من
اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان استخلاف من يتصف بذلك من غير حكمة ومصلحة وصفات ملايمة للاستخلاف
اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولهذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم لا يقال فيه دلالة
على نفي العصمة بارتكاب الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث
قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره
بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مومن وهما
كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا اما ان ذلك كفر وتعذيبهما انما
هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به
واليهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملكين قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا
والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام
البشر من المومنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية
الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير من آدم

او لا تعملوا خ

لكونه

لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى
اعظاما له وترفيعا للمتواضع وهضما لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انباهم بالاسماء وبما علمه الله من الخصايص والمعلم افضل
من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان
ولذا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة
لتخصيصه بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة
العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة
لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وساير الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة منهم اوفى
واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع
فيه احد وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهايم لقوله تعالى بل هم اضل واذا رجح
عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع
التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اخس وارذل ممن اتى به بدونه لان ايثار الشي مع وجود المضاد افضل واكمل
ممن اتى به بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بتفضيله على غيره فضعيف
لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على
القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون قال وتمسك المخالفون
اي المخالفون بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وقد ابى غيرهم من الثقلين
كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر من جملة اجتناب المنهيات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والزلفى

اي لا يملون

ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل
عند عدم المنافي والمضادة مما لا يعقل
قلت او كثرت صح
فسقط اعتبار المقدار الزائد مه

والثاني في ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم
ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من
النقصان صح

ارجح وابلغ خ

من ذاته صح

وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى
ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهي الامور اساس كافة الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين
استعجله قومه بنزول العذاب النازل او هددوا به بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست
بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان لجبرائيل عم او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله تعالى
بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية
بالمرتبة الاعلى وهي الاكل من الشجرة قد ارتضاها لهما والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة
وعظم الخلقة وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني
جبرئيل عم والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاخطأت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى
عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب شفقة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع التفوق النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية
لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وسائر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو
مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون الجهة تقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة
روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ
الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل
على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب
سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملية ومنها ان اعمالهم المستوجبة
للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر

لكونهم

كما يحكى ان
جبرئيل عم قلب
باحد جناحيه
المؤتفكات
وهي بلاد قوم
لوط عم م

الى جبريل عليه السلام
باعتبار انه واسطة
ح

لا يرفع خ

العليا صح

اي بل ادعائهم فيه
الالوهية والترفع عن
العبودية وليس المراد
بل ادعائهم مع النبوة
الالوهية كما في قاسد
م

وروحانيين صح
والاسرار كلها

لكونهم نورانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء
وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر كرامات الاولياء حق
الولي هو العارف بالله تعالى المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل
الصالح والتزام متابعة النبي يتميز عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه
العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم
من المحن والمكاره ويسمى معونة فلهذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب
جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق يميل الى قريب من مذهبهم
كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع
كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة
الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه
الجهات يمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض
الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة
بل اللعنة والاهانة فان قيل مثل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي
الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة و
دعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يوجد في بعض المعجزات
نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة
لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من الامكان في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وانه كالملك بتصديق رسوله ببعض ما
ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنقل من قصة مريم
عند ولادة عيسى عم وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا للنبوة عيسى عم ومعجزة لزكريا والثاني كان لنبي في زمن اصحاب
الكهف والثالث لسليمان عم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة
بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل ولكن لا نعني الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى
النبوة ولا مسبوقة لقصد تصديق نبي ولا يضر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يدل على كثير

ولا مسبوقة لقصد خ

والمشاغب صح

الولي

كرامات الاولياء

الامر

اراد الجواز

لا ينافي عدم الوقوع

وهم ينكرون هذا المعنى
معني لما سيأتي من دليلهم
انه لو جاز لالتبس بالنبي
والتسمية ارهاصا لا يجوز
م

من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر وأيضا ما تواتر معناه وإن كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة و
التابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر وهو على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب
خالد رضي الله عنه السم من غير أن يضره وأما ما عن علي رضي الله عنه فأكثر من أن يحصى وبالجملة فظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق
بظهور معجزات الأنبياء وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا به
من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب
الكرامات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد آحاد المبتدعة كما عدى
تحت الكلي ان اراد سعيهم شيئا او ادوا بالاباطيل ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء
الطريقة واصطفاء الحقيقة وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة
يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة إن من اعتقد جواز ذلك يكفر والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين سئل عما يحكى أن الكعبة
كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة
وللمخالف وجوه الأول وهو العمدة أنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره إذ الفارق هو المعجزة ورفع بالمرة الفرق
بين المعجزة والكرامة الثاني أنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هذا خلف ورد بالمنع بل غايته
استمرار العادة بنقض العادة الثالث أنها لو ظهرت لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون ما يظهر
من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بأنه إنما عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق قطعا الرابع أن مشاركة الأنبياء
للأولياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الأنبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم
حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو يخص الاطلاع
على المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب
فلا يطلع غيرهم وإن كانوا أولياء مرتضين فما شاع من الكهنة لعلها الجن والشياطين ومن أهل التعبير والنجوم ظنون وتخيلات
ربما تقع وربما لا تقع وليس من إطلاع الله في شيء والجواب أن الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق أو معين هو وقت وقوع
القيامة بقرينة السياق ولا يبعد أن يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة والبشر فيصح الاستثناء وإن جعل منقطعا فلا خفاء بل
لا امتناع ح في جعل الغيب للعموم لكون اسم جنس مضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الأصل مصدرا أو يكون الكلام
لسلب العموم أي لا يطلع على كل غيبه أحدا وهو لا ينافي إطلاع البعض وكذا لا إشكال إن خص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال
مبني على أن الكلام لعموم السلب أي لا يطلع على شيء من غيبه أحدا من الأفراد ونحن على الاطلاع وذلك ليس بلازم قال وأما ما يحكى
عن بعض الكرامية أن الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى وعن بعض المتصوفة أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تنبئ عن القرب
والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الإنباء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك إلى الرعايا ليبلغ

يقال وسع الشيء اي احاطه
واوسعته الشيء اي جعلته
يسعه ومعناه كثرة حتى
وسعه لو تقول كثرت
سبهم فلم ارح منه شيئا وحديثه
ان رجلا من العرب اغير على
ابله فاخذت فلما تواروا
صعد اكمة وجعل يشتمهم فلما
رجع الى قومه سالوه عن ماله
فقال اوسعتهم سبا واودوا
بالابل قال الشاعر
وصرت كراعي الابل نعمت
فاودى بها غيري واوسعتهم سبا
مجمع الامثال

اوسعتهم سبا واودوا بالابل خ

استمرار بنقض العادة الثالث خ

المعجزة خ

بعظم

على البعض صح

أحكامه فباطل لأن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوة لا تكون بدون الولاية وعن أهل الإباحة والإلحاد أن
الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الإخلاص سقط عنه الأمر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار
بارتكاب الكبيرة والكل فاسد بإجماع المسلمين والأول خاصة بأن النبي مع ما له من شرف العصمة معصوم عن المعاصي مأمون
عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لإصلاح العالم ونظام المعاش و
المعاد إلى غير ذلك من الكمالات وأما أن النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق إلى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وتتضمن
قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا يقصر عن مرتبة الولاية غير الأنبياء ولأنها لا تكون على غاية الكمال إلا أن عامة ذلك كمال
مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته فمن قال بالأول لاحظ ما في النبوة من معنى الوساطة بين
أي بين الحق والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال بالثاني لاحظ ما في الولاية من معنى القرب
والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء أن ما قيل الولاية
أفضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الأدب إطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو أن ولاية النبي أفضل
من نبوته لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها إلى
قيام الساعة بخلاف النبوة فإنها مختومة بنبينا صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الإنباء وإن كانت دائمة من
حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق فإن الأولياء من أمة محمد عليه الصلاة والتحية يتصرفون
في الخلق بالحق إلى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة إذ ليس للولي إلا مظهر تصرف النبي وأما بطلان القول بسقوط
الأمر والنهي فلعموم الخطابات ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هم الأنبياء سيما حبيب الله مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل
حتى يعاتبون بأدنى زلة بل بترك الأفضل نعم حكي عن بعض الأولياء أنه استعفى الله عن التكاليف وسأله الإعتاق من كلف
العبادات فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت خبير
بأن العارف لا يسأم من العبادة ولا يتعب في الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج الكمال إلى حضيض النقصان و
النزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان بل ربما يحصل له لكمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب
القدس بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم ولكن لعجزه عن
مراعاة الأمرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود إلى العالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذي ربما يترجح على بعض العقول والمشهورون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الأنبياء
على الأولياء فإنهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لا يخلون بأدنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب
ساعة لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا يبقى عليهم أدنى زلة عن منهج
الصواب قال **المبحث التاسع** السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري

لاطلاع حال العالم خ

الرسالة خ

المرتبة خ

تصرف ولايته

الحق صح

نعم خ

والتعليم نخ

فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وطلبه
يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه
ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة
وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له
بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان
الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا
في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت
حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المفسرين
على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلاث ليال ومنها
ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنه حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع
الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي عم وقد قال الله تعالى والله يعصمك
من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون
قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم
من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل
عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما
هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثره في تلك الصورة هو التخييل
لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته
الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عم العين حق وقال العين تدخل الرجل
القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزلت
في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصنعة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان
القوم ما كانوا ينظرون الى النبي عم نظر استحسان بل نظر مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان
كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للعلماء في السحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقية وفي جواز تعليق التمائم
وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسألة بالفقهيات اشبه والله اعلم تم

الاصابة بالعين

وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر منها قصة هاروت وماروت ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على ان سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان وسحر ابن عمر فتكوعت يده وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها ارشاد

عائشة

فسحرتها جارية عائشة والنزت شامل فباعتها

قيل

عطف على قوله من ان يهلكه فلا حاجة الى زيادة لا بل هو منفرد

اصابة بالعين

والتمائم نخ

بالرقى و

لانها لا تفيد الا الظن وليست من العقائد الاصلية

الفصل الثاني في المعاد وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن
واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات ثم المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين نوع في النظر
اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند التحقيق للمقاصد الاصلية انها نافعة فيما يرجع اليها او دفع الشبه عنها ك
كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط
الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير
ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بعلم المعاد
حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء
على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر بمعنى ان تجتمع بعد التفرق لكن بناء على انها ثابتة في العدم حتى لو بطلت
لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد لمعنى فيلزم قيام
المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات
لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب
والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو
الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل وتحقيقا ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال
ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان العام امكان الخاص وقريب من هذا
ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة استعداد القبول
الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على كثرة الحكمة للاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب والعلة
على الفاعل بحالها ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء او ما تفتت من المواد الى ما كانت عليه
من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق
هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد التام فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الشيء وقدرته

الفلاسفة

فاذا لم يشترط الحيوة بالبنية يجوز عذاب القبر لجواز الحيوة وان خربت البنية م

لان العبد غير قادر على الاعادة قوله والا للرب لان ما يكون مقدورا اعادته تكون ابداؤه مقدورا ايضا والفرض ان ابداءه مقدور العبد ومقدور العبد لا يكون مقدور الرب عندهم لما تقرر عندهم من برهان التمانع م

يذدك

عدم نخ

لم يفد

وما نقشت نخ

لا تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها قلنا كون الفعل أهون إنما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية أو من جهة القابل بزيادة استعداده للقبول وهذا هو المراد ههنا ولكنه من جهة قدرة الفاعل فالكل على السوية لا تتفاوت غاية ما ذكرتم أن المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الأول نظرا إلى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لأمر لازم له كامتناع الحكم عليه والإشارة إليه على أن الكلام ليس في الوجود بل في الإعادة التي هي الإيجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وإمكان الوجود لا يستلزم إمكانها لا أنا نقول لو امتنع المعدوم لأمر لازم له لامتنع وجوده أولا كما لو امتنع لذاته ثم إمكان الوجود مستلزم لإمكان الإيجاد سيما بالنظر إلى قدرة واحدة على أن المراد بالإعادة ههنا كونه معادا أو هو معنى الوجود ثانيا فافهم والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بأن الموجد ثانيا ليس بعينه هو الموجد أولا ضروري لا يتوقف فيه العقل الخالص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الإمام في المباحث حيث قال وهو نعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الأول لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بوجوده بالسابق واللاحق نظرا إلى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فإن تخلل مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخصاته لجاز إعادة وقته الأول لأنه من جملتها فيلزم أن الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ولأن الوقت أيضا معدوم يجوز إعادته لعدم التمايز أو بطريق الإلزام على من يقول بجواز إعادة الكل لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول وفيه جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أنه مبتدأ وهو معاد طالما أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لأنه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الأول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا للأصح حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة أوجه بحسب ما يلزم من الفساد والجواب أنا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس حتى أن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة وإنما يلزم لو لم يكن الوقت أيضا معادا أو لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال إن المبتدأ هو

او لم نخ

المنكرون

الواقع

الواقع أولا لا الواقع في الزمان الأول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن أن يدفع ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا تغاير بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والآن لم يكن إعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بأن هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ولم يكن إعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث أن المعاد المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد ولأن التقدير أن وجوده في نفسه ممكن جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لأن التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بأن عدم التمييز في نفس الأمر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم إلا أنه قد ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الأمر وقد يجاب بأنه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم الرابع أن المعدوم ممتنع الإشارة إليه إذ لم يبق له ثبوت أصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لأن الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم ورجوع ذاته ظاهر وعندنا أن التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج إلى الثبوت العيني إنما هو ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال إن القضية تكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد إمكان العود في الخارج ليس بشيء لأنا نأخذ القضية مفهوما عاما هو أن ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا أن ما يصدق عليه أنه معدوم في الخارج يصدق عليه أنه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها أن الموضوع الملحوظ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا أن المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح أن يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز أن يوجد ومن سهو لا يجوز أن يتعلق إلى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بأنا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي يعني بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال أعيد كلام فلان تلك الحروف بتأليفها ومبانيها ولا يحتمل كون هذا معادا في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر والمقايسة في أن هذا القدر أو مثله وهذا القدر كاف في إثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه قال المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة أنه لا معاد للإنسان أصلا زعما منهم أنه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض وأن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة وأنه لا إعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة والشرع على ما يراه المحققون من أهل الملة وتوقف جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد أم جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا

لو جاز

للبشر

معه

بيراه نخ

في كيفيته فذهب جمهور المتكلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء
في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق
لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب
والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق
ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها
اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه نقل على الطباع العامية ان هذا
المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم
القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده
ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في
تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره
كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا احتياج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين
بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب
البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من
كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى
هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية
قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن
ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء
ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قال لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع الذي افصح
عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلم والمعتزلة يدعون
ثبوته بوجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين والعوض
للمستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب وربما تمسكوا
بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما

نهاية العقول للامام الرازي

مطلب

[illegible]

كبيرة

مطلب السمع
لنا المعتمد دليل السمع

اثباته

لا يقبح

لا يقبح صدوره عن الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون
ذلك بان المطيع والعاصي هو هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها
والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات
والارادات والافعال والحركات وهو المبدا للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة
من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع
او مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات
واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك وبما ورد في القرآن من نصوص
لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع
عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات
الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة
بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلتصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني
واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي
الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار
عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقصر
على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان
الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول
بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة
الى مثال المعاد النفسي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل
اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها

ان

الذي هو

اي جمع

معاد

والمعتبر

عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ادلتها من الكلام وشبهها نص لا مرية للمعاد الروحاني واللذات والآلام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن يتعنته قال احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان امتناعه
وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق
والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة
وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا
يضر كون المعاد مثل المبتدأ لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء
المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه
على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا
اذا كان الكافر آكلا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء المطيعة والجواب
انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من
الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية
الاصلية من المأكول الفضل في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو
في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد يحكى
المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى المستحقة ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج
الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيي العظام وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان
منازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء بامرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها
ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنقل الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث
اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم و
لغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم لا يليق بالحكيم
واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم
او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل الم ثم تخليصه عنه فيكون الاعادة

احتج المنكرون

ولا سبيل الى جعلها ح

[illegible]

صلبة ح

ايضا

الجواب ارشاد

العباد ح

البتهم

لايصال

لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكيم والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع
انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من استحقه غرضا ثم منع كون
اللذة دفع الالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققهما وقد سبق تحقيق
ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه
تنبيه اي زيادة بيان لاثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتبرء
من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به
وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن المتعلق بها
ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة دليل على اثبات المعاد لانه عبارة
عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او التبرء عن ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة
بالنقصان ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء الابدان مع تعلق نفس اخرى
به تدبر امره وبقاء النفس معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول عن احد
كيف وفي نفسها مناسبة لذلك المزاج الفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عاد القابلية
عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى
وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال
ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل
من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام
امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة
باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقب الموت الحيوة في استمرار العادة
ثم الروح يعرج به ويوضع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت في الآثار
والحيوة عرض تحيى به الجوهر والروح تحيى بالحيوة ايضا ان قامت بها الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد
قال المبحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متبدلة على ما يراه
النظام وقابلة للفناء وغير واجبة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية
قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء
باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول

خضر في ح

متشابكة

سجين ح

اسم كتاب لامام الحرمين ح

اعتقاد ابدية الاجسام انما يتصور
في اصل الاسلام بناء على ان الاجسام
لا تنعدم وانما انعدامها تفرقها والخروج
عن الانتفاع ح

لذا فني فيفنى كما قال كن فكان واما انه فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء
ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها
عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدمه في الزمان
الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر لا في محل فيفنى الجواهر
وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر
بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال
امام الحرمين هو الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان
التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها الله تعالى فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق
فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قال المبحث الرابع تمسك القائلين
بصحة الفناء وكيفية حشر الاجساد واختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق
التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها
الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شيء ثم تعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين يعني
المتاخرين من المعتزلة واهل السنة وفيه منع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين
على تحقق الحشر وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجوهر بالكلية لان
الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور ذلك الا بانعدام
ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ لكل موجود وغاية لكل مقصود
او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول
والآخر وتريد انه لا اخير سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي يعني انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول
خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة
ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد
التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق

صالى

الاخشيد

الاخشيد خ

شبيب خ

فيفنى الجواهر خ

باتها ح

الجوهر خ

وهذا ح

اي في الوجود ح

فيما ليس من شانه
الموت كالحجر والشجر ح

صالى للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح
لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك و
قيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما
بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور
بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر
به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله
الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق اما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى
خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد للاشتراك فضعيف جدا لاطباق
اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق العالم
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها
كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من
على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين
من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه آيلا الى العدم على
ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا
في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب
التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر قال
احتج الآخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول
انه لو عدمت الاجسام لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وبيان اللزوم ان
المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم
فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه
بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر
وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانا لا نعلم ان ذلك المحشور هو الاول بعينه ام مثل له
خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام
التركيب والهيئة والصفات التي بها التمايز للشخصين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان

اي تخصيص كل شيء بما من شانه الموت ح

دفعة ح

فيقال ح

والتاويل ح

الكل ح

الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا ايصال الفعل لقصد لحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال
بل الحكمة تقتضي كل يعلم وصول الحق الى المستحق لا انا نقول المقصود ابطال راي من يقول بفناء الاجسام وبجميع الاجزاء
بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية
ولو سلم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق
ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل التكليف على ضرورية او طريقة جليا

نعلم بالايصال خ
الايصال خ

خفيا او كليا اتفاقا ولو سلم للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في
الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب في السؤال و
لا يسد ذلك وهذا ظاهر وقد يمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح
لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام
والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يعترض الوصال على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول
فلانعدام التأليف والحيوة التي بها التمايز فاما ان يمنع كما عاقلا ويلتبس المطيع بالمطيل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم

ان ينعدم خ

الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية
لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب ثم عوقب وهو شيخ سليم الاعضاء واقتص منه حين صار مقطوعا
مجذوعا ساقط الاعضاء ورعى الكل بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء
الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد بعد العدم كقوله
تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية الى قوله ثم نكسوها
لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين وكقوله تعالى

على وجه يرى ونشاهد مثل اولم يروا
كيف يبدأ الله الخلق اولم يسيروا في
الارض فينظروا كيف بدأ الخلق صح

يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون
الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد
التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الايات

التفرقة خ

المشعرة بالاعدام والفناء وخلق **البحث الخامس** جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي
هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة

في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار
خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق

انهام

بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انه لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك

وظلها خ

على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم
زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انهما لو وجدتا
الان فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في الافلاك لامتناع الخرق والالتيام
عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عالم العناصر لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماوات والارض
ولانها لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى ابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم
ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين
خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم
سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه

لامحالة خ
يكون هو

واجتماع الحركة والسكون محال ولان العالم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه ولانه لا يخلو عن محدد هذا العالم
او في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على فلسفية غير

والمحدد خ
اصول هو

مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار بقدرته وارادته وتحديد الجهات وتوقع التساقط

التساويات خ

الى غير ذلك من المقدمات على ان ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع
الخرق انما هو في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط منهما بمنزلة تدوير في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع
كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى
ابدان ما بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء
ولانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات بناء ذلك على خرق الافلاك
لانا نقول على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وساير العنصريات لا يلزم
الخرق ولا غيره من المحالات نعم اخص هذا الدليل نفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم تنبيه لم يرد نص
صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة

المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والمراد بالأرض الأرضين السبع والحق تفويض علم ذلك إلى العليم
الخبير قال المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب
الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي إنكار ذلك عن ضرار بن
عمرو وإنما قال نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم
تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب
وكقوله تعالى في قوم نوح ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وأحد الحيوتين ليست إلا في القبر ولا يكون إلا
لنوع ثواب أو عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما آتاهم الله من فضله والأحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة
من حفر النيران وكما روي أنه مر بقبرين فقال إنهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر
ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه إلى غير ذلك من الأخبار والآثار المسطورة في الكتب
المشهورة وقد تواتر عن النبي عليه السلام استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الأدعية المأثورة تمسك المنكرون
بالسمع والعقل أما السمع فهو قوله تعالى في أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو كان
في القبر حيوة ولا محالة تعقبها موت ولا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة فقط فإن قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة أصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق
الموتة الأولى فيها قلنا هو منقطع أي لكن ذاقوا الموتة الأولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعم الجنة
بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال أي لو أمكنت فيها موتة لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت لكن ذلك
محال فإن قيل وصف الموتة بالأولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد إحياء القبر فيكون الآية حجة على
المتمسك بها قلنا المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة وتقصد نفيها فإن قيل يجوز أن لا يراد الواحد
بالعدد بل الجنس المحقق المقابل لهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر يأباه بناء المرة وتاء
الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ولو كان
في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وما أنت بمسمع من في القبور ولو كان في
القبر إحياء لكان إسماع والجواب أن الآية إنما سيقت لأحوال الجنة لا لنفي وجه آخر وأنه لا دلالة على أن التعليق بأحد
المحالين كاف في المبالغة وأن المراد بالإماتة والإحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر إذ لا دلالة للفعل على المرة
لكن ما يقال أن في لفظ ثم الثانية بعض نبو عن ذلك ثم الظاهر أن المراد الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة

إذ

عذاب القبر

تمسك المنكرون

قلنا صح

والمحشر

قوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على
جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الإماتة
والإحياء صح

ولم يتعرض لما في القبر لخفاء أمره وضعف أنه على ما يجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الأولية
ووجوب الإيمان والتعجب من الكفر وأما في قولهم أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فالإماتتان في الدنيا
وفي القبر وكذا الإحياءان وترك ما في الآخرة لا يتغاير وقيل بل ما في العمر وما في الحشر لأن المراد إحياء
يعقبه موتة ضرورته بالندم واعتراف بالذنوب وأما قوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة
بحال الموتى ولا نزاع في أن الميت لا يسمع وأما العقل فلأن اللذة والألم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور
بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فإنا نرى الميت أو المقتول أو
المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا أثر تلذذ أو تألم وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه قعود
على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية بحالها وربما يأكله السباع أو يحرقه النار
فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز
ذلك سفسطة وليس بأبعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها وكون [illegible]
والجواب إجمالا أن جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الإمكان كسائر خوارق العادات وقد أخبر الصادق
بها فلزم التصديق وتفصيلا أنا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلح
بنية والتعذيب والمسألة ويجوز أن يكون للروح الذي هو أجسام لطيفة أو للأجزاء الأصلية الباقية فلا يمتنع
أن لا يشاهده الناظر ولا أن يخفيه الله تعالى عن الإنس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا أن يتحقق مع كون الميت
في بطون السباع ومن قال بالفاعل المختار الحكيم المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة
على صدر المتحرك والقول بأن تجويز أمثال ذلك يفضي إلى السفسطة إنما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به
الصادق وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لأنها ليست شرطا للإدراك
وابن الراوندي من أن الحيوة موجودة في كل ميت لأن الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الأفعال
الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق خاتمة اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يعيد
إلى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار لكن توقفوا
في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وإنما ذلك في الحيوة الكاملة
التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن أصابته سكتة ويشكل هذا بأجوبته
لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بأمر المعاد وجملة الأمر أنها أمور
ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها إجماع الأمة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا منها
المحاسبة المشار إليها بقوله تعالى إن الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا و[illegible]

بقوله تعالى سريع الحساب صح

الإماتتان والإحياءان

يبقى صح

كرمادا تذروه

وإذ صح

والجواب

وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق في
الميت القدرة والأفعال الاختيارية صح

قيل صح

الوقوف قبل الف سنة وخمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله وقفوهم انهم مسؤلون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى فاما
من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها السؤال قال وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها
شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار
والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عم ما من يوم وليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما
يعمل فيّ شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال الله
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عم يكون عند كفة الميزان ملك فاذا ترجح
كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجحت الكفة الاخرى نادى الملك الا
الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في المحاسبة والاهوال مع ان الله بها خبير والقاهر
بصير ظهور مراتب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في لذات هولاء وحسرات الهم
والالام لاولئك واخوانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات ومن نظيره انه منها الاهوال في الابتداء
والاولياء والصلحاء والانبياء فيتفرد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده
الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحاح ويشبه ان يكون
المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد
الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين
والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار
المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة
ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله
يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح
الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال

المسألة خ

ارباب صح

والالام اولئك اصح

بجوز خ

ام

الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان اعلاما بالحقيقة لامكانها وورود
في الحديث تشبيه بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم
والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام
ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عم اين نطلبك يوم
الحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض المبحث الثامن في تقرير مذهب
الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب انما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به
الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقوله الاسلاميون واما الاكثرون
فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راي افلاطون
او لا كما هو راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكها وذلك سعادتها
وثوابها وجنتها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات
وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير
البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فاوله
في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل
احوالها في السعادة والشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ و
الشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايلة الفضل والشرارة فان شقاوتها
منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان
غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام
الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية بحسبها فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير
مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار
صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعني النظرية الغير راسخة كالاعتقادات

وساوا نخ صح

اكثر صح

فان لم تجدوني خ

في موضعين

متلذذة خ

واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج
مما لها من دركات الشقاوة صح

العوائق والمقارنة والعملية الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها
وغير الراسخة صح
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطئه فيختلف العذاب بحسب الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا ما عرفت النفس ان لها كمالا فاتها
فيختلف
من الفوت
لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من
سعة رحمة نخ
العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة
تليق بها غير متألمة بما يحاذي بكل اشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق
وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير
وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي
من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون
نفوسا لها صح
بل صح
باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية وح اما ان تصير مبادي صور لها او تكون نفوسا لها مدبرة لامورها على
ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب
ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان تقارن مزاجا تقتضي فيضان نفس انسانية
ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروه غاية الانكار بل جعلوه من الممكنات لا على وجه
اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية
ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك
التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان
ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن   المبحث الثاني الثواب
ضررا نخ
فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم كما سنذكره فيجوز ان لا يعاقب
العاصي وانتفاء ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما
يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات فمما
فيما نخ
لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبذلك امر الترغيب في كسب الحسنات واجتناب السيئات
على ان ما ذكر الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
العبد نخ
على المعصية الثاني ان الطاعة وان كثرت لا تفي بشكر بعض نعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق
العبد بشكر الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤونته وازاحة
علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه ويقوم على مصالحه وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعم لان العقلاء
يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق من العوض ليخرج عن العبث لانا نقول انها
عوض نخ

والمنافع كشكر اهل الجنة
فلا بد للتكليف المشاق صح

بعد

٢٣٠
٢٩٦

لزوم نخ
وجوب نخ
بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر وجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان
لاجل ما هي تبع وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه العوض ولو سلم فيكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب
والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات ولذت بفعوت بالله في آخر عمره
على السبب صح
وان يعاقب من اصر على كفره وتبرأ او لطول الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق
لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة
الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط
احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة بقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة
اوجب نخ
هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا الا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق
العقاب بتركه ليحصل الجابر والجواب بعد تسليم لزوم العوض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة ويكون العوض امرا آخر هو
السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون في ايجاب الواجبات بناء على ان لها
وجوها يجب في نفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى لان الجهة شاقة علينا بان يريدنا في كونها لان
وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون
وجوبها بهذا الوجه وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن مساويا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لترتب آخر الثاني انه لولا
الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفة الهوى لا يميل اليها
النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تبتني عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا بالقطع بالآلام
ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة الظن بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف
في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب بلفظ
الجزاء فلو لم يجب وجودهما لعدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى ولا الاستحقاق
من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وح يتاكد الاشكال وسنتكلم عليه
في بحث العفو ان شاء الله تعالى   خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب العقلي او لوجه
وجوبه كالواجب الشرعي وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا
للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم
والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي

ولان من كل احد بحيث يحل لحظه بالالتباس من القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص
الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض
على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء من غير
استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا اذ يقرب المكلف الى الطاعة ويبعد عن المعصية
ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما
عن الشوب لكونه اوضح في الترغيب والترهيب ولانه يجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل
ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها وحسده ووجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه
ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويجد الشكر لذة وسرورا لا كلفة ويكون
في شغل عن القبائح وذكرها والالتذاذ بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم
في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل
في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وقيل [illegible]
يقول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما
وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق
ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك المتأخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكروا ولا
خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين
وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الاجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء
وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في
النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة
نار الجحيم فتفضي الى الفنا ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا مبني على قواعد فلسفية غير
مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين بما سنذكر لما اشار الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز
ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
هذا حكم الكافر الاصلي والمعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم يصل الى المقصد خلافا للجاحظ والعنبري
حيث زعما انه معذور ولذا لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذب من بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الوقوع منه

انه لا يحسن نخ

فالزام المثنى والمختار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء صح

المنعم نخ

وبلزوم نخ

ن الآخرون

للاهانة

للاجماع وتمسكا للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال
المشركين فكذا عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقالت المعتزلة وكثير منهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيبهم بلا جرم
ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه
الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام
فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في
مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى
ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبر عن هذه المسألة بعقاب الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك ولكن ليس
في مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولان مسألة العفو
بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع في تمسك العقاب بالكلية ثم القطع بالخروج بعد الدخول وما وقع
في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين
اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب يكون على سبيل الخلود واما
تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول
لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك
قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسألة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسألة العفو قال
الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق
والثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون
كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد وبتعاضد النصوص
الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك
او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم

اطفال المشركين

وماو

وهذا قطع اه

بعذاب صح

من عمل صالحا من ذكر

امتحشوا

وحمما

والتأكيد

وكقوله عليه السلام

مسيل نخ

او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها
يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا ولهذا التمسك
بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فرعاية
تفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه يستحق الثواب بالايمان والطاعات
عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون اللزوم ايصال الثواب اليه بحاله
وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه كالاول الآيات الدالة على الخلود
المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها
ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم
الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود
مورد
بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على حدود
الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب
المواريث
بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم ليس بمراد في الآية الاولى قطعا لخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة الغير المخصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربي ثوابها على عقوباتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما مر من
الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وعاما ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مخصوص بغاية
رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على
لا الوقوع
الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو كما يقال من انا لا نكون تحت الغاية بل على الابدية ولو سلم فغايته لقوله ابدا
عليه ابدا والمحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا الفارغ عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه ثبت الاستحقاق للمؤبد
جزاء وهو مختلف فيحصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا لقتله على ما ذكره
فتلك خ
ابن عباس اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالعلية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه
او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة
في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا والتأكيد
الشيء تقوية لمدلوله ولان النعيم الموعود بالخلود متناول للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق
الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او اللفظ الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند
الاطلاق هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن طويل مخلد ووقف مخلد الى ان يكون

ثم اراد المكث الطويل صح

محتملا على ان في جعله المطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى سواء جعل حقيقيا او مجازا با
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادة معنييه وح فلا نسلم ان
التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها
في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من
المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند علم الله تعالى بالخروج بايأسهم او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم
افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا
للحدود على حدود الاسلام وللاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني
ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط
او الموازنة على ما سيجيء ورد بمنع المقتضي بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع
وبمنع خ
علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي الاعتقاديات الرابع ان الوعيد بالعقاب
الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد
من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وتحقيقا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوبه ومنع انحصاره في الدوام فان من لا
احقابا خ
يكترث باللبث في الجحيم احقابا فقلما يكترث بالخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء منه الا وعيد اللطف
للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد الغفران بل وعد الجنان الطافا ومزجرة لاهل
الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد
البحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية
له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام
فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى
الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط و
المشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر
في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاتها اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى
وعمل صالحا خ
ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده
اجر المحسنين خ
ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن
من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر

بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة حق الخدمة ثم برزت منه مخالفة امر من اوامره فلا يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض
ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من لا خدمة له واظهر حق الجوع على المخالفة والمعاداة وايضاً استحقاق الثواب على الطاعة
عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالاً لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فلم يحبط ثواب الطاعة لكانت معاقبة لغيبتها
بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وح لا تنافي الثواب
والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب فمن او سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة
الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح
في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملاً يستحق الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق
به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه
لا يثاب عليها البتة فليس من التنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الرأي رجعا عن التمادي
بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس
النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها اجور
طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا
يسقط من الاكثر شيء فاذا كان له مثلاً مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب
وما به جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفاً من العقاب
سقط ثوابه وما به جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات
والمعاصي فايهما رجح احبط الآخر واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية
او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين فمال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند
الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهب اليه البعض من الاحباط والموازنة لا يصح الا ابعض من ان يصرح
ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شيء كما هو رأي
ابي علي صارت الطاعة السابقة لغواً محضاً لا يجلب نفعاً ولا يدفع ضراً وهو باطل اما عقلاً فلكونه ظلماً ولانه
ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعاً فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيراً يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضاً اما اولاً فلانه

فيتحقق اثره وايضاً
لو كانت الكبيرة صح

والاجور ن

يكون عقاباً .. وثواباً صح
شيئاً وسقوط الاقل
اذا كان الساقط ثواباً اذا كان
الساقط عقاباً وهذا هو الاحباط
المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط
ولا يسقط من الاكثر صح

التمادي ن

واختلفت نخ

والعصيان نخ

يحبط نخ

لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطاً بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور
واما ثانياً فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية..
وح يلزم ان ينتفي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقاً وهذا ايضاً ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة
اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق
الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثاً فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما
ان يكون دفعة وهو محال لانه لما كان عدم كل منهما بوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة موجودة
حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكونا دفعة
وهو ايضاً باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا
وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلاً منهما انما يزول بالآخر وهذا
ما يقال ان الثاني كان حاصراً اعني الغلبة حين ما لم يكن مغلوباً فكيف له اذا صار مغلوباً واعترض بوجوه الاول ان
الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه معاً بمؤثره الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجداً لكن
لم يبق معه مؤثره فاذا جاز على الاحباط ان يفني السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفني من
الطاري ما يقابل السابق ثم يفني السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق
علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون
من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يأتي فيما اذا كان الاكثر طارياً بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثواباً
كثيراً او بالمعصية عقاباً اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق
توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب
في زوال السابق فتقدمه بالذات ضروري وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث
ان الاستحقاقات ليست اموراً متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ان كان لك عند احد فلسان ودرهم فيمكن تسليم
هذه او تلك بل بحسب التقدير فقط بمنزلة ما اذا كان لك على احد عشرة دراهم فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها
او مقاصتها بخمسة لعليك اولى بالابراء عن الخمسة وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقريرنا للمقول
يظهر ان ليس مقصود كلام الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل
كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد وحاصل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات
لا يوجب التساوي في زوال الكل بما يزول به الآخر وزوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي
مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب

بالعقاب معا من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين به والمستحق لغى الثواب والعقاب
بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا اندفع اعتراض ... في حواشيه لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتنافيان
في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزائد فقط ان قيل انه يجوز ان يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط ان يسقط من
الطارئ مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ ويلزم المحذور
نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال الكل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس
الى ان يفني الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحال لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل
الا ان الامام انما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة
اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان لا يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله
وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب
فينزل بجنة الله تعالى منزل اكرامه ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص لاحدهما او لا يثاب
ولا يعاقب فيكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق العقاب
نعم ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منافاة ومغالبة
دائما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة وح لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على
وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربي وزرها على اجرها فكان من حكمهم ان
يدرؤها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل مذهبهم بانهم يتغالبون الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق
عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما توهم به كلام البعض من تخصيص
الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء   المبحث الثامن عشر اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو
غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز ومنع بعضهم الجواز العقلي
ايضا لانه مناف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو
عن الكبيرة بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم
حتى صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب قول في الظلم الكعبي لنا على الجواز ان
العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة به وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى

يجوز ان صح

البرهان نخ

ليس له تأثير حقيقي نخ

ويترك العقوبة نخ

الكبائر هو

ان القائم

وفي حق العبد يتضمن العفو ضررا
للعباد فهذا ليس على عمومه

عقلا هو

عقلا هو

بالعفو والغفران هو

العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر
او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقاب المستحق او على ترك الحدود في غالب المعاصي او على ترك وضع الآصار
عليهم من التكاليف الشاقة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه
ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة
وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتنويعا بين الآيات والاحاديث
الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة واثباتها لما دونه وكذا تعم كل
احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا
بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية
واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور في ابطال تقييد المغفرة
بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب
على الكبيرة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى الوعد بمعنى انه واجب كما هو المذهب عندكم ووعد بذلك وفاؤه بالوعد
هو المغفرة والعفو ولو سلم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب
ان المذهب عندهم كما صرح به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان
فعله بالارادة والمشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون
له الخيرة في الفعل والترك على الكل لو تحققت فليس هذا محض تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء
بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به
كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال
آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على تحقق الجواز وليس
للنزاع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية
وهذا الدفع انما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع
وعليها الاشاعرة وكثير من المتكلمين   للمانعين عقلا تمسكات الوعيدية القائلين بعدم جواز العفو عن الكبائر
عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا فتح لباب الفساد
الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يكفي زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف مع الآيات الناطقة بالعذاب والوعيد الا انه في ذلك الآيات فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في

الاصر الذنب
والثقل صحاح

ترك الاصار نخ

جمع اصر

ان يكون هو

ان هو

تقييدا نخ

الحكمة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغرآء ومفضية الى الاجترآء الا يرى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم
كل احد عليهما غالبا اليس باغرآء وانهماك حتى يتبين توفيقها لا يتكل على التوبة وفي نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ملجئ
الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وبتاخير العقوبة وان اريد وجوبه فيه في تركهما منعا
انتفآؤه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد بتادية وظيفة مزيد الثنا على الله بالعفو والكرم والرافة
وسمعا تمسك القايلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق واصحاب الكباير اما بالخصوص كقوله تعالى في آكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما
بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود وان تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان
استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والاوضح
بانه لو صح ان خلف الوعيد كرم لصح ان يسمى مخلفا ليس لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اي لا يصح اطلاق اسم الفاعل عليه
لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه منجز وعد الثواب
لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه
مشكل فالجواب الحق ان نصوص العفو مخصصة بكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التايب فان قيل صيغة العموم المتناولة بدليل
الخصوص يدل على ارادة كل فرد مما تناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون
نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب واما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك
الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل
التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان يعتبر اجابا ان النسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الا فقهاء العراق
من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويجعلون
التخصيص لا يكون الا بدليل متصل ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل
وهذا ظاهر الفساد لان الاخبار بالشي على خلاف ما هو كذب سوآء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر
الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا و
ان قوتلتم لننصرنكم الى ان قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على
ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلية لا تتعلق بالزمان ولا تتغير بتغير الخبر على ما سبق في بحث الكلام فان قيل

فائدة الخلف الوعيد

فعلى

فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجب على عمومه في حق العمل لا في حق
اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض
البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو
غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فعند الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه فيلزم وهو
المطلوب لكنه لا يوجب الا عند وجه الكذب فعلا لا يوجد الحسن الا عند وجود محض قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه
بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تخفى
ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العباد ومنها بطلان ما وقع عليه
الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار وفات غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك وعلى هذا اجاز الخلف لم يبق
القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشير قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون
وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما
ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل
الارتفاع اصلا فكذا العقوبة بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب
في الوعيد اما فقولا لا يجوز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع تصريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو
عن الكافر ويخلده في النار يجوز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم
ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب
الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة
واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر
الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم
جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء
فقال من الملائكة قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئة الى الصفة الباطلة فهم الذين يحكمون بان
صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط
والتفويض الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب
بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكباير
انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى علم الله تعالى فمن

خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا ازاله الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا
فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا
عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا
ولقد هممنا بهذا على المعتزلة ان ادركوا او ابحنا لهم منهجا الى ما سلكوا والا فلهم بعصمة تنجي او توبة ترجى

المبحث الثالث

في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة يخصونها بالمطيعين والتائبين
لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في العرصات او بعد دخول
النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من احاديث الشفاعة لاهل الكبائر
كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو
والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر
وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث ينفع
الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم بانهم ليس كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان
في تخصيصهم زيادة تعييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم
لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط
والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر كلها فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان حجة اثبات اصل الشفاعة
اثبات المطلوب الا ان غاية متمسكهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين
في النبي عم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة
فيكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان
الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله
فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان ما تأته في اي حاجة لم تأته
بشفيع وكما في منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين
الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكر احتجت المعتزلة بوجوه الاول
الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص بالمطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراءه وذلك مثل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العاصية
وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار لكنه

منها ح

حق ح

العرصات

مجعول خ

صنيعة ح

الشفاعة

بمرضي خ

ما ينفي لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى
حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة
الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع
الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عم ولو اختصت الشفاعة باهل الكبائر لكان ذلك دعاء
بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم
على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة
ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى
لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف
بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا
يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الكفر والشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عنهم
لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم ومنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه و
عن الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي
كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة لاجتماعها ببعض
تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاؤها طلبا لتلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا ترى
ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن من قال اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طالبا للمرض بل للعود الى المزاج فكذا هنا الشفاعة
وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي بسببها يصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله
اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة فانه يؤمر بالطاعات
لا المعاصي

خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر
متمايزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها
كبيرة لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك فمن ههنا
ذهب بعضهم الى تحديد الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم
الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رض اكل
الربوا وفي رواية علي رض السرقة وشرب الخمر

المبحث الرابع

في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب
وثاب واب وآب وناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد به رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد به رجوع نعمه والطافه

عليه

مرضي خ

بمرضي خ

ومعد خ

الى العباد وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد
مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر
والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فهو توبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين
لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل لخوف
كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر
علامات الموت وفي معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد بان مجرد التحزن كذلك
اذا اشتمل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك
المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت
او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه
من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك وبهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يعتبر في
التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يتحقق من المجبوب
العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من
سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره
بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في
التوبة لكن لا بد من امر آخر هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة
العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول
هذا الغرض من الكلام لا يلائم التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقييد القدرة قيد للترك لا للعزم
اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الاقتدار ان يعزم على ان لا يفعل لو
فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة
فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ
النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العلماء
اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم
يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء

وانسكاب الدموع خ

توبة خ

على الترك صح

آفة صح

للتعقيب خ

للامام حجة الاسلام وتامل فيما روي من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما حكموا بان الكبيرة
عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا سهلوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي
مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه تدارك المعصية لتداركها
ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا احزان واما الحزن لتوقع الضرر
فلا اثر له مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق صح
وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة
نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات
العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا
لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتاخير ساعة اثم
آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وقس ساعات ثمان وهكذا واما قبول
التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى بل يثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين بدليل ظني اذ
لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن يقبح عقلا على رأي
البغدادية ويقتضي العدل والحكمة على رأي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه
كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق ولو لم يسقط الثواب ولا
يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا وكل
المقدمات في حيز المنع بل ربما يقطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال
الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على قبولها فربما يدفع بان المسئول مع اجتماعها الشرائط
القبول فان الامر فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد الولد
يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها
اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجئ او بندم العاصي عند معاينة النار ولتحقق الندم في صورة الالجاء
ويلزم كونه للقبيح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية
معينة بسقوط عقوبتها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاطها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها

عقابها

عقابها خ

يلزمه خ

نعم صح

انتهك حرمته
افعال
لم يرتضها

اجتماعها خ

عقابها خ

عقابها ن

والللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فبمحض
عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا
يكون عبادة اخرى قال قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي
طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد
وهو التفويض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية
والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة تابهة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله في حقهم شئ لكن يثيب المطيع
والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجاتهم ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركاتهم لكن مع احتمال
العفو احتمالا مرجوحا كما بين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق عقاب المعصية
بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم
في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة
وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلما ازيل محرمها فاذا ازيلت بالتوبة كان لم يكن ظهرت ثمرة الطاعة
كنور الشمس اذا زال الغيم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابها بل يعود طاعته الى ان توثر في
استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفات
النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه
قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها
لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يعرض عنها
من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة التي تقدمت
وقد قال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على
صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شئ بعد ثبوتها ولا نعم لبعض المذهب انه يصح التوبة عن بعض
المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة
بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي
الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليه يجب
ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح والجواب ان مثل الكل
هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كونها

لا ييأس

اوقت النار

وقال بعضهم صح

وقال يجد

الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى
فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة
اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض لا لكونه قبيحا اذ لا يخرج الداعي بهذا
الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسنة فقد
يترجح البعض فيقتضي بعض الافعال الحسنة بالوجوب ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا
لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا
ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على
قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا وثقه بانه مكلف بالتوبة في كل
وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا
ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى تركا لواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة
ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان
الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان
ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب
آخر زائد خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة يستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم
قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على
المغصوب فتفرق بين القتل والغصب قوله المبحث الحادي عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قد جرت عادة المتكلمين بايراده في مباحث علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكان لتشابهما التوبة في الزجر
عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اثبتوا القول
بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف
على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى
الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم
مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم

بشراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان
لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون
بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا
يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضه انها قالت قلنا يا رسول الله
متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان العلم في رذالكم واذا كان الادهان
في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية لانه المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله
لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما ينافي في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على
نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم
بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا
لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها
انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب واما الجواز فحتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل
ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه ربما
يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة   ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول
وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص
بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان
حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ايضا ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه
للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان اختص مداركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ولا نهي
بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف
اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية
ان الحنفي ان احتسب على شافعي في اكل الضب ومتروك التسمية عمدا او الشافعي ان احتسب على الحنفي في شرب
المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل
من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر والنهي عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك
احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من فيه غنا سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي

القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية يجب على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انفرد لذلك
احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل
المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار فيحتسب ان استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد و
انهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال فيحتسب ويامر على الاطلاق
وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتعلق
للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة
المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام
وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى التغليظ فالاغلظ بحسب حال المنكر وذكر في محيط الحنفية ان من
رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة
ادبه وان لج قتله   الفصل العاشر في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون
بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق و
المنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما   المبحث الاول الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون
مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب لغة ويعدى بالباء للاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه وباللام للاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا و
لو كنا صادقين ولما انه في التحقيق عائد الى اتخاذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم و
الكلام والحكم يقع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه
عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة اي بانهم عباده
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابناء الله ولا شركاءه وآمنت
بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن
البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاذعان
واما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او
لفعلهما جميعا او وحدهما او مع سائر الجوارح ومنه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق
اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى النظر
والاستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط

ن وتجسس

بتعدى ن

المحيط الحنفية خ

من ذلك صح

ولا توقف

من غير احتياج الى اجتهاد ولا نهي ارشاد

فيمتنع زجر احد المجتهدين للاخر على المذهبين ارشاد

بتغير ظن خ

صقع خ
بقعة خ

[illegible]

التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه
كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد جعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى
بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من
القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويستوي الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه
اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق
وعلى الحق وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم وقد يشترط معه معرفة القلب
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي او اجماعا لان المعرفة ضرورية توجد لا محالة
فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا الضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان
وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان
هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة
واذا حققت فليس بين هؤلاء الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث
وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين
وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكثيرا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة
وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون
مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق
فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين
والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان
والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم
وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن
وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كان بزعم الروافض غير متهم في انه كان اشهر اعمام النبي عم واكثرهم
اهتماما بشانه واوفرهم حرصا على النبي عم على ايمانه فكيف لا يشتهر ايمانه كحمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع
على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في بيانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة
دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه

بحمل خ

عن ان خ

عبد الله بن سعيد القطان

والاظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان م

[illegible]

فيه مناقضة

على ان الثالث

اقرار

اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد
الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم
خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال
وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو
التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام
في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق
عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما
لمجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال
وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن
قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا اجتهاد
الا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق
وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف
واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كليهما مع الاعمال وفي
ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا باس به لنا مقامات الاول ان الايمان
فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست
داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون
الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال

صح خ

النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان الحديث
وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ
لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي
هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل
على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ
به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب باية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم
للمقيد دون المجموع تمسك القائلون بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات رتب ثواب الجنة على
القول قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على
اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا
قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار
والخلود ايضا لا يخالف في ذلك قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث
نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بالاقرار
والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ظنا بانه لم يكن مصدقا بالقلب
انكر عليه النبي عم وقال هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك
عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة ولذا كان
فحديث اسامة لنا لا علينا المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن
ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل
لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات
واساس المشروعات فامتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتاج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عم لمن سأل عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل
اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم
لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما
المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وداشت

الى قوله نح

من اشتغل مه

كروى داشتن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان گرويدم
باور داشتم راست گوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقال ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وقال الله تعالى حكاية عن موسى عم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات
والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا
للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار و
التكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع
الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن
ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه
بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به
فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب
والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون
وكلام هذا المحقق متردد وحاصله بالغ الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي
هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار
وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى
هذا الاخير اصر بعض المعاصرين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل هو امر آخر معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن مرآنرا كه حق دانسته باشي ويوتره
ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكنه لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا نشك

المعرفة
والعلم التصديقي

القلب بما

المعتنين

فانا وجدنا ان كلام المعترض
يبحث على حسب الاعتقاد
الشارح

يوخذ منه
الها غيران
م

ان التصديق المعتبر فى الايمان هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفى مجرد العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التى بها هنا نزاع فى كونها من الاعيان او من جملة الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظروا ماذا فى السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالتعلم او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور والمثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه والاكتساب به وتحصيله كما فى سائر الواجبات الثانى ان ابن سينا وهو العمدة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الالفاظ وشرح معانيها صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانش دو گونه است يكى دريافتن ودر تازيان او را تصور خوانند ودوم گرويدن واو را بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ما هو قسم العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وگرويدن فى لغة الفرس ولا عبرة بما عسى يذهب اليه معاند من ان گرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى ما فى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وگرويدن وبعينه هذا ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزؤه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونحو ما قال من قبيل الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب

كان فى خ

مع الصدق فى التحقيق

بالكسب ويدله

ان يكون من هذا القبيل فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ننفى الا كون التصديق المنطقى على ما فسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناسخ وماسخ هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح ثبت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتغيير كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر ثم الكلام فى امكان الايمان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبى عم غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف فى القاذورات الثالث انا لا نعلم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب فى الاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف بناء على اصطلاح الانتقال به حقيقة الى حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع فى كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى المعبر عنه بگرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل فقد ذكر مثل امام الحرمين وامام الرازى وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس من جنس ان يكون علما او ارادة او طلبا بل كل ما يحصل فى النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعانى مغايرا لما هو حاصل فى النفس باتفاق الفرق والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل فى القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون معنى المعانى

علم الاعتقاد والتصديق
الرابع وقع خ
ذكر امام خ
للنفس ماذا
الوف خ

فالقول بأن الإيمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة أنه من أي نوع من أنواع الأعراض وأي مقولة
من المقولات ولا محيص سوى تسليم أنه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الدالة على الجحود والاستكبار وليت
شعري أنه إذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل أو التقليد وهل يعقل أن يكون ثمرة
النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على أنهم لا يعنون
بالمعرفة التي لا يكفي في الإيمان معرفة حقية ما جاء به النبي عم قال أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة لا يلزم من انعدام
العلم التصديق فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم بأعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون
كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الإمام
معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان لكن الأكمل أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في تحصيل التصديق اللغوي وكونه حاصلا
بالكسب والاختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما أتى عليهم والأنبياء بما أوحي إليهم والصديقين بما سمعوا
من النبي عم كله مكتسب بالاختيار وإن لم يحصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق
النبي عم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بأن العلم بالشيء الحاصل من المعجزة حتى
ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فإن قيل لا شك أن المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من أكابر القائلين به وعلماء الأعلام وإن
وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
عليه شاهد وإن أمكنت المناقشة وبقوله إلا إيمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال أقوام
شددوا النكير وأكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه إلى اختراع مذهب في الكلام
وزيادة ركن في الإيمان قلنا لأنه كان يزعم أولا أن التسليم أمر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء
لم ينكشف على من قبله من الأذكياء واعترف بأنه اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من التورع لأن
السلف قد صرحوا بأن المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وپذيرفتن وراست
گوي داشتن وأنه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد ينقض في كل إلى
نسبته من التوان وكثير من السلف إلى الجهل بحقيقة الإيمان وأبى الإصرار على أنه لا بد من أمر وراء
التصديق والإقرار ولأنه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الأنام مشهورا وعلى وجه
الأيام مذكورا وبنى الأمر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص أنهما معنيان مختلفان
قد يجتمعان وقد يفترقان فأن الحظ لأهل التصديق دون التسليم من الإيمان وربما يرى الواحد من
غلاة الفريقين وجهلة القبيلتين من أهل اللفظين ولا يكتفي بأن يكون التصديق والتسليم متباينين ولا

جميع صح
انعدامه صح
وما زادهم
بينهما صح
ينقض

اعتبر

اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها إلا الأذكياء
من أئمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة إلى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استغرقوا في شأن بعض
رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فأفتوا بكونه مبتدعا على أنه أنكر بعض ما أورده في تحقيق
الإيمان مع أن الكل لدى المحقق فبعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي إلى غير ذلك من أمور قصد
بها صلاح الدين ودفع الجاحدين لكنها أدت ما أدت وأفضت ما أفضت إنه تعالى الأرفق إلى الأوفق
والأليق إلى الأوثق وللعلية فإنه قد بذل الجهد في إحياء مراسم الدين وإعلاء لواء المسلمين جزاه
الله خير الجزاء عن أهل اليقين وأعلى درجته يوم اللقاء في عليين المقام الثالث الأعمال غير داخلة
في حقيقة الإيمان لوجوه الأول ما مر أنه اسم للتصديق ولا دليل على النقل لغة النقص والإجماع على أنه
لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى إيمان اليأس ولا خفاء في أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار إذ
لا مجال للأعمال الثالث النصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان كقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران
متغايران كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا
قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال فقال
إيمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور إلى مثل الآيات الدالة على أن الإيمان والمعاصي
قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وإن طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقا من المؤمنين لكارهون الخامس
الإجماع على أن الإيمان شرط العبادات السادس أنه لو كان اسما للطاعات فإما للجميع فيلزم انتفاؤه
بانتفاء بعض الأعمال فلم يكن من صدق وأقر مؤمنا قبل الإتيان بالعبادات والإجماع على خلافه وعلى
من صدق وأقر فأدركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة وقد أجمع المسلمون على تحقق اسم الإيمان
والإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد وإما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة إيمانا على حدة والمنتقل من طاعة إلى
طاعة منتقلا من دين إلى دين الثامن أن جبريل عم لما سأل النبي عم عن الإيمان لم يجبه إلا بالتصديق
دون الأعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللغوي أعني التصديق
لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لأن المفهوم من إطلاق المؤمن في
الشرع ليس هو المصدق فقط ولأن الأحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى
اللغوي وربما لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور فإن أريد

أورده صح

عن المعنى ح

الطاعة ح

بالله ورسوله ع

بالنقل العرفي بحيث هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات واحتج بوجوه الاول ان فعل الواجبات
هو الدين المعتبر بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك
دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس اولى
واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ
على معناه اللغوي او قريبا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين
القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان
فيها شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة
فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال بالكلية
وثانيا بان معنى الاية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي
تعتبر بحالها اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا ما سيجيء من الكلام على دليل
اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم
المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد الكامل الايمان جمعا
بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم
بوجوبها او كونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب
الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان
كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار
يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيمة لقوله تعالى
يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن
ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل من اين ليس في الذين
امنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه
لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الايات الثلث محمولة على العموم الخامس قوله عم لا يزني الزاني
وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ
والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عم وان زنى
وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى

تقدير

٢٥٤
٣٠٠

عقد الكتب

300

بناء على ان المطلق ينصرف الى الكامل ح

خاصة ح

تقدير التقييد بالعموم بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عم والقاء المصحف في القاذورات
وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عم باقيا واللازم منتف قطعا
واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة
من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك
ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق
والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم
وكما في قوله تعالى في قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب
الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات
والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كامل الايمان
على ما هو مذهب السلف   خاتمة كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته
فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر
وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان
فالان نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء
على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو ان الامة اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه
مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن
او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام
المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في
مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له
منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر
خاصة التي لا تجاوز الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض
المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى
التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر
فيه الاعمال وينفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلتي منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة
الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقد تم

يعرفون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبأن القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض
وغيره وأما الخوارج فذهب جمهورهم إلى أن كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الأول
النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى في
تارك الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر
فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت إن شاء
يهوديا وإن شاء نصرانيا قلنا المراد بما أنزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى إنا أنزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها
النبيون إلى قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولأنا لم نتعبد بالحكم بالتورية على أنه لو كان للعموم
فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد
في هذا المعنى يعني في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فأولئك هم الفاسقون
الكاملون في الفسق أو المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بأن الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان الثاني الآيات
الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الأدلة على أن الفاسقين يعذبون كقوله تعالى إن العذاب على من
كذب وتولى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين فأنذرتكم نارا تلظى لا يصليها إلا الأشقى الذي كذب وتولى
قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين أو الحصر غير حقيقي بل بالإضافة إلى المتقين
فلا يمنع دخول الفاسقين وإن كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيمة أو بآيات
الله ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين إلى قوله وكنا نكذب
بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا هم أصحاب المشأمة فإنه يفيد قصر المسند على المسند إليه كقوله تعالى
إن الله هو الرزاق وأولئك هم المفلحون أصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من أصحاب المشأمة
مكذبا بالآيات فجعلها كبرى لقولنا الفاسق من أصحاب المشأمة ويحصل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله
كافر قلنا لا خفاء في أن كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الأوليان على الكفار المكذبين والثانية على التأكيد
دون القصر ولو سلم فمثله عند كون المسند إليه موصولا أو معرفا باللام يكون لقصر المسند إليه على المسند كقولهم
الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى أن كل مكذب بالآيات فهو من
أصحاب المشأمة وهو لا ينعكس كلية الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابل المتقي من غير ثالث ولا شك أن الفاسق
ليس بمتق فيكون كافرا كقوله تعالى وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا إلى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة
زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس أن الفاسق آيس من روح الله وكل من كان كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس

الموصول لم يوضع للعموم بل هو للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا والنزاع في كونه كافرا ش م

ذو القوة المتين صح

مقابل بلغ

٣٠١

من روح الله إلا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فإنه ربما يرجو العفو من الله تعالى أو التوبة من نفسه
وبهذا يندفع ما يقال أن العاصي من المعتزلة يلزم أن يكون كافرا لكونه آيسا فإنه وإن لم يعتقد العفو
فليس بآيس من توفيق التوبة فإن قيل هو يعتقد أنه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر أجيب
بمنع الكبرى وأما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو أن إقدامه على المعصية
المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم كمن ادعى أنه يعتقد أن في
هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا
اؤتمن خان والجواب عن الأول أنه وإن كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة أو
يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بأنه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا
للقطع بأن من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا في الدين وإذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال
المنافق لأنه يضمر حسناته ويظهر سيئاته المبحث الخامس في الإسلام الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد
إذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى أسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف
والانقياد والإذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن وهذا
مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الإسلام والإيمان من قبيل الأسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لأن الإيمان اسم لتصديق بشهادة العقول على وحدانية الله تعالى وإلهيته
الخلق والأمر لا شريك له في ذلك والإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا
من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور
مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لأحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال
في الكفاية الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه والإسلام هو الانقياد والخضوع
للألوهية وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران وإذا كان
المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلما
أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمنا وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى أن دار الإيمان
دار الإسلام وبالعكس وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم
والمشهور من استدلال القوم وجهان أحدهما أن الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بأنه يجوز أن يكون غيره حكما لا يكون
دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعة على ما سيجيء وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة

ضرورة أن الإيمان مقبول من مبتغيه

من جملة [illegible]

وعلى مذهب [illegible] من المعتزلة على ما هو
اختيار ابن الجبائي وابنه جواب آخر
عن هذا الإشكال على ما ذكره في خاتمة البحث
انتهى قبيل هذا الفصل م

بشهادة [illegible] صح

والآثار ح

من النبي عم والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يشيع دين الايمان وذلك
لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عم واعتبار الاضافة اليه صار بمنزلة اسم لدين محمد عم ولفظ الايمان
في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا اكثر ما يعتبر في الايمان الى ذكر المتعلق
مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من
الاخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم
نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاتحاد والشمول
بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم
التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان
اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن
باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا
بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الايات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما
نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد
ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات
احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر
كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الايمان
وبان جبرئيل عم لما جاء لتعليم الدين سال النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي عم لكل بجواب وفي ذلك انه قال
اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة و
الاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني الاتحاد والمفهوم بحسب اصل اللغة على
ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول وهو القبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار
بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام
والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قوله عم
امن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله

اولئك

شيئ ح

وعطف ح

الاسلام ح

عن كل ح

اي والمراد بالاتحاد عدم الانفكاك

استدلال على التغاير

[illegible]

اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة
التي هي كالاساس على ما وقع التصريح في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان
بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق المبحث الثالث ظاهر الكتاب
والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص
وعند ابي حنيفة واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ
حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا
قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت و
ان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق
تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق
القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال
اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان لان الاعمال لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه
ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حتى الزيادة على ما لم يكمل بعد لانا نقول هذا انما
يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء الاعمال او الترك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بانه
ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في
اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه وللقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت
بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد
القابل للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال
النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق و
ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم

هو ح

نقصانا ناقصا ح

فلا يتفاوت ح

ارشاد ح

بانتفاء الاعمال ح

شيئ من ح

[illegible]

انه لا يقبل التفاوت بل اليقيني مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد
الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عم مع ما كان له
من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رض لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حق
الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون
بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمكين
في الفسوق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة
في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رض قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رض وروي
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب
الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي عم يفضل من عداه باستمرار تصديقه
وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت
للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه
وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة
وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت
ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه ومن هذا الوجه جنح في التأويل لو ثبت
لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه   المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي
عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون
وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا
قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين
بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله والتبري عن تزكية النفس
والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا معنى قول العقد لا ابالي بقولهم انا مؤمن ان شاء الله على انكم

الناس خ

قلت الحق ان تصديقهم يتضاعف
بنزول آية بعد اخرى فانهم لما كانوا
مؤمنين بآية ثم نزلت آية اخرى
وآمنوا بها ايضا تعدد ايمانهم وازداد
تعدي وان التصديق لو جاز فيه التقليد
قبل التنقص والاشتداد ضعفا وقوة
وهذا ظاهر وكذا ان لم يجز لانه اقوى برسوخه
في النفس بكثرة ممارسته وتعاضد ادلته
والالف به فان له تاثيرا في ذلك وكثيرا ما
يقتضيه ويجد به النظري بالضروري ويتفاوت
الاوليات في الجلاء
شرح مصابيح للقاضي

حقا ولا يرفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من
الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى
والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك
فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى وهذا قريب لما في الفقه لا يرد عليه العموم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى
من الروايات الثالث وعليه التعويل قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه
لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا
الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة
ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما يثبت
اولا ويتغير الى الضد فلذا مال كثير من الاشاعرة يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادة الموافاة
بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكونه ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية
والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا
عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا
وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس
وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له
بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات
والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية
الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا بالفوز بالاجر الاسنى
بالنبي وآله   المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام
عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة
الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بشيء من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق

كثيرة

معنى الموافاة الاتيان
قال في الصحاح الموافاة
بمعنى رسيدن وقال في الصحاح
في هذه المسألة ثم موافاة العبد ربه
لقاؤه اياه على كفر او ايمان
تمت

يعني يجزم بان يكون ثابتا على الايمان
وباقيا عليه تم

بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما مر ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب
من ضرورة او استدلال قلت المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة
ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم
والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيامة من الحشر والميزان
والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا
مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل التصديق به وكون نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق
بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع
بمنزلة ايمان اليأس في عدم نفعه على ما ذكر الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال ان العبد لا يعذر في ترك ان يستدل
بالشاهد على الغائب ليكون معا له عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يتحمله
من المشقة وهي في اذاب الفكر وادمان النظر في معجزات الانبياء او في آيات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة
لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النقل انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد
والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى
في العبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ بها يموت العبد
فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه نوع تبتل الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع
العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس   واما القائلون يعني العاملين بان ايمان المقلد
ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على
قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي بحدوث العالم وثبوت الصانع
ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار
على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس
بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا
يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين
المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد
على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان

يستدل

محدثات

لا يبقى للعبد اه

فليتأمل

قيل الرسالة اقل مرتبة من الرسالة
الربوبية ثم ان النبي عليه السلام لقي
الصعلوك وقال انا رسول الله اليك
قال ما الحجة قال ذلك السر الذي ذكرته
مع املك في بيتك قال ذلك سر
لم يطلع عليه احد فلولا ان الله اخبرك بمعرفته
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
رسول الله فاذا كانت الرسالة لا يثبت
بالتقليد فكيف يحصل معرفة الربوبية من
لسان الآباء والاسلاف
كذا في اسرار التنزيل للامام الرازي

من عجزهم عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفرهم فانهم بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا اورثت
ويمنع من الدخول فيه اذا قارنت على مسئلة صاحب الكبيرة وهو ضعيف وان ارادوا ان مثل هذا التصديق
لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال
النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة
كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به ولا اباء سمع فلا يناسب
عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنه المخبر من التكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك
بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم
وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين
الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق
اي بل النزاع الخ
على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده بط بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى
والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فيدور او بالدليل فيعافي وذكر
بناء على ان التقليد يتوقف
بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا
هل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ان
ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فيناقض بمغالطة ظاهرة لا يتناول المقصود
ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه بعيد ذلك
لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر
والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع كثير من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم
ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر
في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا التكليف المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطأ
وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدليل التي يتسارع الى الافهام
فان فهموا اكتفوا منهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان
وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات
بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل له

وافق اهـ

على العلم بالحقية لعدم جواز
تقليد الباطل ح

الدلائل خ

وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلقه من العدم وما سواه محدث وانه عادل في قضائه
صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه حكيم محسن في جميع افعاله
وفي كل ما نطق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم
الحجة على من علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ
لم يكن يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشاطبي لما غير ذلك من العقائد الاسلامية
فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن
بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء مكتفين منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف
وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح ايمان المقلدين فلما التبس الخلاف مع ان اكثر الذين نشأوا
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عم وما اتى به من المعجزات
ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده
فصدقه بما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال
والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان كل
واجب ان صحة الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج
وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه
الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام
عليه والاختلاف في كونه راجعا الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله
ودينه والجهل بذلك كفر ومن قال لا فقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عم من صلى صلوتنا
ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم
انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك   المبحث الثالث الكفر عدم الايمان
عما من شانه وهذا مع عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم
من تكذيبه عم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
واعتذار الامام الرازي بان من صدقه فيما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد
كذبه فيه ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او بالشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به فح يبطل عكس التعريف وايضا

[illegible]

ليتميز خ

التبين خ

به خ

بحث الكفر

فائدة

الشرع خ
الشارع خ

لا يقال ان قوله ما شاء كان
وما لم يشأ لم يكن فيه خلاف
المعتزلة على ما علم في بحث الافعال
والمفروض ان صاحب الجمل
لا يدخل في الاختلافات لانا نقول
هذا المعنى مما يقول به المعتزلة
ايضا غاية انهم يعتقدون بافعال
نفسه او بما ليس من افعال
العباد الاختيارية ٢

فائدة جليلة
في مسئلة التقليد

فعلم ان ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطلوعه مما يميز الكفر من
الفسق فان قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر اتفاقا فيجوز ان يجعل
الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء
التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتتفاوت في كل الى
متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال
آخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل
البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث
العالم وعلم البارى بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم
وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي عم بخلاف البعض ثم
لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب
واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب
عمن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وبما يعتبر الجحد
بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله معترفون به غير جاحدين وان اريد الجحد
او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام
المخالفين في الاصول لاهل الحق واحد اتفاقا واجيب بان المراد الجحد في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل
بذلك اجمالا او تفصيلا فح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله
الكفر بالله من غير توسط النبي عم ككفر ابليس فقالت المعتزلة هو فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب
اى الكفر
ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي تنتقل الذهن منها اليه مع ان هذا
ينطبق كونه رسما ايضا
فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى
ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وفسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة
الكفر وفوق او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد
الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به
الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا   خاتمة قد ظهر ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه
عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا

علامة التكذيب

وفاقا خ

بالجحد خ

بدون خ

لا يقال يرد الاشكال في صبيان الكفار فانهم ليسوا المؤمنين مؤمنين
وهو ظاهر لا سيما غير العقلاء منهم فاذا لم يكونوا كفارا
ايضا يلزم القول بالواسطة بان لا يكونوا مؤمنين
ولا كافرين لانا نقول خلاف المذهب هو القول
بالواسطة فيمن هو اهل للايمان الا ترى ان الجن ليس
بمؤمن ولا كافر وليس من اثبات الواسطة
في شيء او نقول هم وان لم يكونوا كفارا حقيقة
لكنهم كافرون حكما لما عرف في البحث العاشر فيما
قبيل ختم الفصل ٢

لوازم الكفر خ

٣
فوائد
في تقسيم اسماء
الصفات

بعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد
الحوادث خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي ع و
اظهاره شعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى الزند
اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباذ وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون
انه نبيهم   المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة
الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر
المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد
قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه واما الذي ذهب اليه الشيخ
الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم
الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال
بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة وحكي عن الجبائي
ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية
في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور
والقبايح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه
لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي ع ومن بعده يطالبون بها من آمن
ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق فيها واللازم باطل قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من
اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى
البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث تسارع اليها الافهام كحدوث
العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك لفقها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي
يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل معارضا للحق فلو كانت مخالفة الحق
فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة يبتني بعضها على ان خرق
الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان
من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووقوعه

رابعه

زنادقة

على ما يليق باصحاب الجمل بل تسارع الخ

وتامل

بعض المتاخرين من المعتزلة لتحذر عن شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم
تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يوهم تكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام وللقائل ان يجيب عن
تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبي ع اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان
الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خفاء في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف
معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان
كافرا   المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك
الاسفل وحكم الفاسق من المؤمن الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر
الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي
ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبيرة الاصرار على الصغيرة
بمعنى الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها
فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات
ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان
يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقايد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق باحكام الدنيا
فحكم الدنيا المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور في كتب الفروع
وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة
ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه
والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف
بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد لا يحل في شيء
ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والنقص وانه يرى في الآخرة وليس
في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته
ومشيته لكن القبايح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وساير ما ورد به السمع من عذاب
القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار يخلدون في النار دون الفساق وان
العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس
من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم ع وآخرهم محمد ع واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان

كبارهم خ

لا خلاف خ

فائدة في معنى الاصرار على الصغيرة

فائدة في تعيين طريقة اهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم

حق صح

ابو الحسن الاشعري

ابو منصور الماتريدي

والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
بن بلال ابن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن
مذهبه الى السنة اي طريقة النبي ع م والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني وماتريد من قرى سمرقند
وقد وقع الآن فيما بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان
ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهما الى البدعة والضلال خلافا للمبطلين
المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا
وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة
ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا
دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل
على قبحه تمسكا بقوله ع م اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه
عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله

النجس ص

الفصل الرابع في الامامة لا نزاع
في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا
بحصولها فقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف
للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا
شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد
فرجل من ولد اسماعيل وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من
من تولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد
مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير
متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد
والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف
وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا

ناطقا ص

فيتشاورون نخ

بالقهر ن

يصير الشخص اماما بتفويض بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او
جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان
كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون
وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت
وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو
بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة و
اختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فرقة الى
تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين ادرج
المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة
في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي ع م وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي
هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد
بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه
ان الوصف من شرائط الامامة فجعله مقوما يحوي الشروط كلها وعلى تقدير اعتباره اولى ويمكن ان يقال انها
بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة ايمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا
ينبغي ان لا يقال للشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي ع م انما يكون فيمن استخلفه
النبي ع م فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم
فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه   وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها
وطرق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي ع م وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في
الافضلية   البحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة
المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة
سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه

حتى يندرج في الفقه الباحث عن افعال المكلفين ٢

فان البيعة غير مثبتة للامامة بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية شرح م

وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة لا يزيدون على سبعة سبعة كايام الاسبوع هو واجب على الله تعالى فعندهم ليكون
معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب
القبائح العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات
والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب
اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان
الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى
جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت كل امام روي انه
لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رض فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشرع امر باقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا
يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع
السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة
الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا
الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب
الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث
ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد
تلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر
مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد
لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع
وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة
وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع
كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع

يزيدون خ

ولكن خ

بالعين المهملة م
وزعه كفه من باب
وقع بمعنى كابح النفس

اقول هذا
بالحقيقة ما يجري
من قوله تعالى
لانتم اشد
رهبة في صدورهم
من الله ذلك
بانهم قوم لا يفقهون
م

متوطا خ

فيما بينها الهلاك والفساد ولا يقال فغاية الامر انه لا بد لكل اجتماع من رئيس مطاع منوط به الانتظام
والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام
لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ
لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام
ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى
واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب تلخيص المحصل بان
الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التوسل بالاجماع
مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من تنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا مع
استحقاق تاركه العقاب عند الله لكن ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون
الرجل العلمي في مثل هذه الغاية من الضعف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مفسدة مثل المفسدة
المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلاف
الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء مجبول على الاستبداد وصلوح
الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويبيد
النوع والاصل وكفاك شاهدا ما نسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رض الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره
بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب
نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات
سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك
بخلافة علي رض فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث
مع انه من باب الآحاد يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام
على شرائطه وبايع طائفة من اهل العقد والحل قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من
العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك
اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل
والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله
اي على وجوب نصب الامام
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة

لاختلال خ

بيان خ

العالم م

اختلافات خ

وصلاح خ

واضلال خ

الحل والعقد خ

والمعرفة تقتضي وجوب الحصول وأما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قالوا
احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على
السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع منه واحتجوا على عدم وجوبه على الله مع ان الوجوب على الله في الجملة
مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من كل ذلك من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم
الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء واحتج
القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا من تحصيل المعرفة
الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق
والجواب اجمالا المنع للمقدمتين والقدح فيما ذكر لاثباتهما على ما سبق في الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه أخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام
اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا
نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى بل معارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره
وعند الدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا
اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام
الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا يخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه و
تركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وردّ اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان
المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت
كاف في هذا المعنى فان سكان البوادي اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في البوادي بحيث لا اثر له كذلك
ينزجرون خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب
كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على
محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب

قاطع خ
مانع خ
احتج خ
انتفاء صح
بحجة خ
مختف اصح
يترتب خ

فيها العاقل كعدم تحرز من المسك ومن جبل من الناس قوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انهم لم يظهر لهم توجه
الاشكال عليهم   احتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام حتما بان في نصبه اثارة للفتنة
لان الآراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن ويقوم الحروب كما شاهدنا
لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتعينه باستجماع الشرائط او
ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجح كما قيل بتقدم العلم
ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة
مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور
على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف السابق
لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي ولم يستخلف الامام السابق
المبحث الثاني يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء
ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين و
لا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس
بعجب استرعاء الذئب اما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة
الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور
لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة
من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب
الآراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج
واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت
الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا
ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر بعدم
كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول فقوله عليه السلام اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو
انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل بالعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح
والتقوى على الاعمال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثرا تاما

واحداً خ
اوضح
ما الوالي خ
بعجب خ
اما المنقول صح
اجدع
والتقوى خ

يوم سقيفة بني
ساعدة وهو يوم
اجتمع المهاجرون
والانصار في سقيفة
بني ساعدة اي
صُفّتهم لمشاورة تعيين
اولي الخلافة من قبيلة
من يكون الامام فالانصار
قالوا انه يكون الامام
الاحق والمهاجرون
قالوا انه يكون الامام
الاحق الى ان اشتدت
المنازعة بينهم ثم لما روى
ابو بكر رضي الله عنه هذا الحديث
سكت الانصار والخلافة لو
اسد لي

في اجتماع الآراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا اشترط في العصا
ان يكون الملك والرياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات
العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين منهم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت
منهم الشريعة الباقية الى القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل
الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع
ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا
وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة
الكفار والفجار وتسلط الجبابرة والاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة
بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى
في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات   واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من
اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن الحجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة
حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في امامة النبوة والشريعة وحفظ
حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن
النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من هو في رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما
يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع
الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه
مصالح الملك والملة ويراه اهلا للتبليغ ما اوحي اليه تعالى شأنه فدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة
بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم
المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان
فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا
وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه

الامام عند العجز

[illegible]

تغليبية

اوقع

البلية

تقديم

القرشيين

اهل الحل والعقد وكثيرا ما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل
فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذه الوجوه
على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض لان الامام عندهم منصوص من قبل
الحق لا من قبل الخلق   وان يكون معصوما من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام
معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا
على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان
كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى
الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج
بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع
وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما الحاجة اليه
في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة
الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب
وسائر الامور المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل
لهم الى معرفة عصمته واستقامة سيرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد
بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسوق في تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما
امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه بعضهم لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لمعنى الرشاد والهدى
وانتظام الدين والدنيا مفضية الى الضلال والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل من هو واجب
الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تبليغ الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي
فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب انا لا نسلم وجوب طاعته
الا فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم
كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب
طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
وان هذا بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد واحتال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون
حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على

هذا نخ

سريرته اه

اشتراط العصمة

وقد عرفت فيما قبل ان الروافض يقولون الامام منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق

الحوزة بالحاء المهملة بفتحة الملك

الرسالة

النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة
بقرينة السباق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من
ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم
وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة
والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون
الى الامام لجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب
امام آخر وتسلسل ومثله ذكر في اثبات سلسلة الحاجات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه واجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيامة
غنية عنه لولا ايجاب الشرع والتحرز المظنون من عهد من يدفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده والامر
معصوما الامر ان الخطاء جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى
بغير الامم وعلماء الشرع ما تعاقدوا واتفق الناس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان
اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا
فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو
مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما
ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه
فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر
متعقبا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل
بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم
بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم
واما اشتراط ما قد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف
والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب البر والبحر والسماء والارض ومن خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض
الشريعة والاحكام   المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته
للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد الامامة وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه
فالمختلف فيه الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو

الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه
فهو امام وهم لم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية
خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل
ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر لابي
عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط
ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد له سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر
المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان
الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رض مع كونه اماما بالاجماع وكذا [illegible] في حق علي
عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رض بعد وفاة النبي عم ومقتل عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة
من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام
يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار والجواب منع
المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات
المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من
آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا
لكافة الامة والجواب منع الصغرى وان التحكيم جائز عندنا وان سلم فجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير لو
سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة
لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رض ومعاوية فيعود
على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة
ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان والحجة
البيعة والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص فلا عبرة
بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة
النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط وان
باختيار الامة لا يكون منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على من
اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشهود وقضاء
القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا الحس

الصغرى بان ح

خلافة ح

ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا اعتقد اهل بلدتين
لشخصين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين
الصحيح لعدم الوقوف ومع ذلك لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا والجواب انه ينصب امام لعدم العلم بوجود
الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي عم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة
وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى
في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبته الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات
والجواب ان ذلك محض استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب العقول والالباب
نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي عم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد
الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على
لسان نبيه والجواب عنهما ظاهر بالمنع   خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه
نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضه واما خلعه لنفسه
بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة
وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي
فينعزل بالفسق على الاظهر   البحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي عم لم ينص
على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب
الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال
يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد
منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عم سلموا عليه بامرة المؤمنين
وقوله مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم انت الخليفة
من بعدي وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
فبايعه علي رضه واستدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي بما هو المراد في مثل هذا الامر الخطير
المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم
زيادة قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف لانهم توقفوا عن الانقياد له والعمل

عن

لمتصديين امر

[illegible]

نفسه صح

وما روي من خلع الحسن بن علي رضي الله عنهما نفسه فلا يمكن حمله على الاشتغال بجزء من نفسه وحقنا للدماء من حمله على غير وجه الاشتواء

السلمين ع

سقيفة

بموجبه ولم يوجد واحد حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم
امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضه واخرى الى علي رضه واخرى الى العباس رضه ولم يقل عمر رضه لابي عبيدة امدد
يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا
ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رضه لقتله اقرباءهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما له
من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك
كبار الصحابة الى غير ذلك وترك علي رضه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بالقبول لجماعة قلنا
من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلعم وجلالة اقدارهم عن مثل
امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والعدول
عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم آثرهم لصحبة رسوله عم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير
امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم رسول الله الاعراض عن متاع الدنيا و
طيباتها وزخارفها وملذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول
الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا عهده واتبعوا
اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا امينهم مع خالص بني هاشم وخاصة ذوي القربى
الى صاحب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة
عزيمته وعلو شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه كيف ترك حقه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب
حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكتائب يدهش فيها الخلق الكثير والجم الغفير وانه على التقية الحمية
في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخطر في اول الامر قلوب القوم
ارق وجانبهم اسهل وارغبهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي عم اقرب فيهم تنفيذ
احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة لمخالفة الحق وكتمانه وفي علي خاصة
باتباعه الباطل واذعانه بل في النبي عم حيث اتخذ القوم احبابا واعوانا وانصارا واخدانا واصهارا
مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر بين الصحابة
والتابعين ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة
في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومشاجراته الى ذكر وابن

ومفاخره

العمل به

ان يجمع

عطف على [illegible]

قوله وكيف يتصور ان فاطمة رضي الله عنها خانت والدها صلى الله عليه وسلم بعد موته وكتمت نصه واي تقية يتصور في حقها خصوصا مع علمها بقرب موتها حيث اخبرها والدها عليه الصلاة والسلام بانها اول اهله لحوقا به وهل تصور هذا الا جنون ثم ان الروافض لعنهم الله ولعن محبهم كيف يجترئون ان فاطمة رضي الله تعالى عنها كفرت حيث يقولون ان الصحابة ارتدوا (واصحابها) بعد النبي صلى الله عليه وسلم حيث كتموا نصه الا ستة نفر ورضاء الكفر كفر فكيف رضيت فاطمة رضي الله عنها بكفرهم ولم تظهر نص والدها فوالله اني لاشهد بين يدي الله عز وجل انها كانت ترضى بقتلها اربا اربا ولا ترضى بكفرهم المفضي الى كفرها حاشاها ثم حاشاها وهي سيدة نساء العالمين وبضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل انها ادعت وكتمت الصحابة رضوان الله عليهم بعضهم قلنا هذا جنون لا يقول به الا المجنون المكث في المارستان سنين عديدة وكيف يتصور ذلك مع انه لم يشتهر ولم ينقل به احد من التابعين ورواة الحديث والمفسرين والمؤرخين قاتلهم الله الروافض ثم العجب كيف اجترأ الملعون الخبيث الهالك المسمى بنصير الطوسي قاتله الله على ذكر ما ذكره في تجريده في مقصد الامامة

رشاد

جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار مع الزيادة التي يدعيها الشيعة ومن قولهم
ان خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الروافض
والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب
اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ورواه
اسلاف الروافض شغفا بتزوير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجب ان الكاملين من علماء الشيعة
لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية تقرير هذه
الدعوى على الوجه المحقق وان علماءهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي عم ولم يبق الا عدد يسير اقل
من العشرة فكيف يدعون التواتر في كل الطبقات الى ان قال روايات وامارات تقارب يفيد باجتماعها القطع بعدم
النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رض لعلي رض امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله عم بايع
ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رض لابي عبيدة رض امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة
وقوله عم وددت اني سألت النبي عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول علي رض في الشورى
فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رض لطلحة رض ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس
له لا بنص من النبي عم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة
عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال الروم وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذكر النص في شيء من خطبه
ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا
كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله عم احتج المخالف بانه يستحيل عادة
من النبي عم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي
على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاصلح الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل
والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي
الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان المبحث الرابع الامام الحق بعد
رسول الله عم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رض ولا عبرة بقول الراوندية
اتباع القاسم ابن الراوندي انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان
كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان
قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره
من الكتب الصحاح ان بيعة علي رض تأخر وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رض رسالة لطيفة

الروافض

واخوانهم

دعوته نخ

مطلب
صحيح قول المامون وما ذكره
المتكلمون من ان مخترع صريح
النص هشام الى آخره

فيه تأمل لانه قد عرف من الشارح
ان نزاع معاوية لم يكن في امامة
علي رضي الله عنه بل في انه هل
يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص
من قتلة عثمان وهذا الاحتجاج لا يفيد
ذلك فتأمل الا ان يقال ان معاوية
لم يظهر ذلك منه

رواه ابن الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلي ان عليا جاء اليهما
ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فكان في انه لما بويع لابي
بكر وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك
يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي
بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري
فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين ومحل النظر ثم الاجماع على امامته
اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان والتحقيق ان المهاجرين والانصار اتفقوا على
على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم
يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة
حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست
لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا
استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب
بانه يجوز ان لا يكون على الحق لتفضيل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك التفضيل والاستحقاق بترك
ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية
وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فتعين لهم على الترتيب
الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم
مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا
لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر
سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي ستا السابع قوله عم في مرضه الذي
توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر
الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله
التاسع ان النبي عم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض

وفيها

قصة بيعة علي لابي بكر
رضي الله تعالى عنهم

ان يبين

عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق و
اما الافضلية فلما سياتي وهذا يمكن ان يجعل دليلا ثلاثة بحسب الشروط وتقريرها في صورة القياس ان يقال
الامام اما علي او ابو بكر او العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الثاني لانتفاء
الشروط والجواب ولا يمنع الشروط وانما يمنع انتفاء الشروط عن ابي بكر وهو انما يقال ان الاجماع على ان الامام
احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر   الثاني ما اشار اليه الدليل النقلي من الكتاب في قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة
النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة
وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد هاهنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين
لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم يوجد الصفات
في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية
اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول
الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور
ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام
ان ليس المراد بالولي فيها ما يتعلق بالامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ووصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان
يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا
اولياء واولويتهم بذلك وقوتهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال
يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على
ان هاهنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة
من المؤمنين فبالضرورة تختص ببعض عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين
انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه
ضعيف وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين

مع ٤

الموصوفين ايم

اضيف ٦

ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي نحن لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك
لديننا افلا نرضاك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي لغصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وهم المنصوص
دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل ومنع الوجوه
وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم
فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا   احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي بعد النبي عم وجوه من العقل
والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب
التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في اذهانهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم
ولا يتاملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض
ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات
الباردة والتعصبات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض
المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال
هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الكبار فان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كانه
كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في
الرواية لم يكن معهم من الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب
من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة
ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول
عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في اخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون با
لرضوان وكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وجعلته الرضي رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة
الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الان في
المشهد الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا
عن بني العباس فقد رضوا بالشتائم ومن النص الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فكتب
امير المؤمنين علي لله الامر كله من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز
الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع
ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذان الخطان موجودان الان في ديار العراق   الاول من الوجوه
العقلي وتوجيهه انه لا نزاع في ان بعد الرسول عم اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا

[illegible]

فجعلت لآل بني كاظمة
علي كاتب
المسلمين كل
عام ما بين مثقال
ذهبا عجبا ابريزا
كتبه ابن الخطاب

[illegible]

بمثل ما رسم لآل بني كاظمة في كل عام
ما بين ديار ذهبا عجبا مبرزا واعجب
ارزه وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر

الهبرزي الاسوار من
اساورة الفرس قال ثعلب
كل جميل وسيم عند العرب
فهو هبرزي صحاح

ذلك صح

جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان بعد نزول الاية لم يكن
امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رض انما
كانت بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي عم ايضا مكابرة فصرف
الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف
الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه
ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه
لو كانت في الاية دلالة على امامة علي رض لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي رض خاصة ولما تركوا الانقياد
لها والاحتجاج بها   الثالث تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عم
قد جمع يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا
حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال
مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق
على صحته اورده علي رض يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد
به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار
هي مولٰكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها
والمالك لتدبير امرها ومثله كثير في الشعر وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض
بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا
المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم
احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم
هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته
كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه
لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني
قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في

الناس صح

في الشعر كثيرة خ

وسلم خ

مطلب في مدح الامام
الواقدي بعد الشيخين بادخاله
في زمرة المحققين من ائمة الحديث
مع انه اتهم بحب آل و رفض بعضهم
في فتوحه [illegible] الطامة الكبرى

الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي عم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة
فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا اقول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم ولهذا
تمسك بما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي
على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد
عنادا او على بعض ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلي رض
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتوجيهه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا
عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من
جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته واذا قد
صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع
ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعي كونه معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى
لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي رض
اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت
المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى
ولو سلم فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رض
فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي عم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة
فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم استخلفه على

عرف اه

نقضا خ

حديث المنزلة

اضعف اه

مفترض

المدينة في كثير من غزواته فرضا يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل يحتج باستخلافه على المدينة وعدم
عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على
كونه خليفة   الرابع من اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي عم على خلافة علي رض وهو قوله عم مشيرا لاصحابه
سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا او قوله عم لعلي انت الخليفة
من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم وقد اخذ بيد علي رض هذا خليفتي عليكم بعد موتي وقوله عم لعلي رض
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو
صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافته لا نفي خلافة الآخرين   الخامس الاستدلال على امامة علي رض بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود
امام بعد النبي عم وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم سبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون
من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فبما يقدح في امامة ابي بكر بانه خالف كتاب
الله تعالى في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر
المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه
ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيقه في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من رسول الله عم
ان لم يكن فوق المتواتر فلا شك انه يكون بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة فدك
وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عم قد نحلها اياها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج
النبي عم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز في المرة
فدك الى اولاد فاطمة والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي
والشاهد له الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولو سلم ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد
على انهم كانوا في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في اللؤم والوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا
حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الآخرون لا انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رض انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك
الظلامة ايام خلافته وسائر الاصحاب انهم سكتوا عن ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك
كانت على ما قرره ابو بكر رض الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك
ثم ملكها الوليد بن عبد الملك ووهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم
ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن

ايام ابي بكر
رضي الله عنه صح

والجواب ان هذا الحديث موضوع نقله ثاني الشيخين
مسلم رضي الله عنه في موضوعاته وهو من موضوعات
اشام قاتله الله وهو اكذب الكذابين وافسق
الفساق حتى نقل عنه انه كان يضع اشياء
لاجل تغيير الناس عن اعتقاد عمر رضي الله عنه
ويفتري على جعفر بن محمد الصادق واما حديث
استخلافه في المدينة وعدم عزله وانهما يدلان على
كونه الخليفة بعده عليه الصلاة والسلام فمردود
باستخلافه ابن ام مكتوم الاعمى رضي الله عنه احدى
عشر مرة وان بعضها كانت بعد استخلافه عليا
رضي الله عنه
ارشاد

فاسمعوا له واطيعوا

ام ايمن

الحجر نخ

علي بن الحسين بن علي بن صح

جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رض فدفعها الى محمد بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن
الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وعد ذلك من تشيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه
ومنها انه خالف رسول الله عم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد
واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقات واستخلافه وتوليته جميع امور
المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا
فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق
عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة وترك للاتباع وانما يكون ذلك لو فعل
فعل ما نهى او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق من الكوع لا اليمين وقال لجدة سالته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد
له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها
انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ينازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان الامامة كانت بالبيعة والاختيار
وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى
انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف
يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم
مطاعن اخرى في ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتاويلات فلا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر
بين الجماعة من الموبقات على ما هو دأب المتعصب على الترهات والاحاديث المفتريات   واما عمر رض فقدحوا في امامته
بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امراة حامل اقرت بالزنا وبرجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي
عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصدقات فقامت اليه امراة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم
احداهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه
التحريم ان الخطا في مسئلة او اكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان منقبة للنفس ودليل
على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات

امره نخ

اعطوا نخ

[illegible] نخ

لعن الله حزبا من بني [illegible] فاقتلوه مثل هذه المضحكات
الناشئة عن عدم المعرفة باساليب العرب اذ
معنى كانت فلتة الى آخره مدح لا ذم يعني ان
الصحابة لما كانوا مجمعين بكسر الجيم الثاني على جلالة
قدر الصديق رضي الله عنه وتفرده باستحقاق
الخلافة لتقدم النبي صلى الله عليه وسلم اياه في امر الصلاة
لم يتوقفوا في بيعته فبايعوه بغتة لعلمهم بعدم
جواز تقدم غيره عليه فمعنى الصداق نخ وقى الله
شرها اي لجلالة قدر الصديق رضي الله عنه فلو بويع
غيره لكان يتوقع شر عظيم ولاجل ذلك قال فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه لكون العود الى مثلها مظنة
وقوع الشر العظيم بين المسلمين اي لا تقيسوا احدا
بالصديق فتبايعوه بغتة وفجاءة دون مشاورة
الاعاظم والكبار وانما كانت بيعته فجاءة رضي الله عنه
لعلم كل احد بجلالة قدره فلو كان للروافض ذرة من العقل
لما ذكروا هذا القول الذي يدل على اجماع الصحابة على افضلية
الصديق رضي الله عنه حيث بايعوه فلتة اي فجاءة من غير مشاورة بل بايعوه
منصوصه عمر رضي الله عنه ايضا كذلك لاعتقادهم ان مخالفته [illegible]
جلالة قدره عندهم في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم لم يبايعوا عليا رضي الله عنه
بعد عمر رضي الله عنه بعد المشاورة العظيمة [illegible] عثمان رضي الله عنه
منهم على افضلية الصديق رضي الله عنه وذلك [illegible] انحطاط مرتبتهم [illegible] اجماع
ارشاد

[illegible]

الاحوال اولاده فهم من قوله تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقول المسيح اللهم الا من
انه سبق الى تمام ملك كالامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع لا الا على اهانة سمعها وعلمها لكن ذهل عنها اوحملها
على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل الموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق
فاعطى لازواج النبي عم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة وعن ابيهما كل سنة عشرة الاف درهم واختص نفسه
منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنها اهل البيت
خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احكامه واحواله علم قطعا ان حديث التصرف
في الاموال محض افتراء، واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد
كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد وذهب الى ان مناط
الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهي مسئلة اجتهادية معروفة في
كتب الفقه لا يقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان يقول للامرأة امتع بك كذا مدة بكذا درهم او
متعيني نفسك ايامًا بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وحوز ذلك
لا رثًا ومتعة الحج وهو ان ياتي مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك
وقد كان معروفا بشريعة المتقين في عهد النبي عم على ما روي انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن
وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب انه من مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار
المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رض ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله
ورسوله ينهاكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم
على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلاثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال
حرم المثلث الشافعي واباحه ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين
لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق المشورة وعدم الانفراد
بالبعض بالراي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الراي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعدوا بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع
ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم
بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة يسلك سبيل الرشاد وانه لو كان نبي بعد النبي لكان عمر ولو لم يبعث
فينا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد   و على عثمان من مطاعنهم في عثمان
انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان

ومن تجاوزه الحد انه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعماية الف درهم
وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنعم الصدقة والجزية
والغزاة لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلعم وانه اسقط القود عن
عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد
ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد
اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر
ايضا فالمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر
من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادية مفوضة الى راي الامام
حسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات ونحوه فلا بأس وبعضها كان باذن
النبي صلعم كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا لا بد من شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه
واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان ذلك قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين
والانصار عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم ويتركوا دفن ميت في جوارهم
سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا او صائما شرفه رسول الله صلعم بابنتيه
وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو انسابه في الاسلام
وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها ولو امر بالمدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا
بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا
مرض ابو بكر مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن
الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة
الصحابة فبايعوا المكتوب فيها حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت الامامة بنص الامام الحق
وبايع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة بنظم قواعد
الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغبياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع

رضي الله عنهما

وما في معناها وهو النكاح

رايا بكذا

تشاوروا

نبيا بعثا

والحق ان من نظر بعين الانصاف وسمع بعض ما اشتهر من عمر في الاطراف من انه اعرض عن متاع الدنيا وطيباتها بالكلية عن مشتهياتها ومستلذاتها علم جلالة محله وعلو شانه وبراءة ساحته عما يدعيه الاعداء ويفتريه [illegible] وجزم بانه كان الغاية في العدل والتقى [illegible] في سلوك سنن الرشاد [illegible] صحة ما روي عن النبي المختار صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر [illegible]

اضالعه

لمرده

ممن ولاه بعض البلاد

ولذلك يسمى بذي النورين

ومن جهز جيش
المسلمين وانفق كال
سيل الآتي
الاتي ومن كان مستحيي
من اتقى شي واعف الحيي

والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلعم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا الجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رض واجتهد رايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل والخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى من المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بها وافضلهم في ذلك الزمان فقبل بعد امتناع كثير ومدة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صح توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما روي في هذا الموضع من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليها احاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي رض انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن الخطاء من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع يوم الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان بالقتل من البين بقيت لعلي بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رض فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر وأما الشيعة يعني ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن

علي رضي الله عنه

الجواد

الزكي

[illegible]

وبعد وقوع القضية خرج عشرة الالف من الرجال لابسي السلاح وبادروا الى كلفا قتلة عثمان وكان في خاطرهم الاستيلاء على المدينة وقتل اهلها وهذا [illegible] من اسباب توقف علي رضي الله عنه في القصاص وقد وقعت تلك القضية الهائلة في يوم الجمعة الثالث عشر او الثامن عشر من ذي الحجة من شهور سنة خمس وثلاثين من الهجرة وصلى عليه الزبير بن العوام وقيل جبير بن مطعم ودفن ليلة السبت بمقبرة البقيع وقيل خارج البقيع في اقصاه وله من العمر اثنتان وثمانون وقيل ثمان وثمانون وقيل تسعون سنة رضي الله عنه وارضاه

من البين بالقتل

النبي عم انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون ثانيا بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة والمحدثين وانه كيف يأتي من زيد بن علي مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغ هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد ستمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات فاحشة ذكرها الامام في المحصل نبذا منها

البحث السادس

لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رض فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا ينحل الاشكال المذكور على قوله عم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيمة افضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فهو افضل

بافضل

على عثمان

التوقف بينهما

المشهور

فيجوز نصب المفضول اذ ذاك اذا كان مستحقا للامامة ارشاد

وهذه المسئلة لا اراها قطعية ولا معتصم لمن يمنع امامة المفضول الا اخبار آحاد في غير الامامة التي نتكلم فيها كقوله صلى الله عليه وسلم يؤمكم اقرأكم ولا يفضي هذا وامثاله الى القطع كيف ولو تقدم المفضول في امامة الصلوة لصحت الصلوة والامامة وان ترك الاولى لهذا قولنا في امامة المفضول ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الائمة على بعض اذ العقل لا يشهد على ذلك والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة ولا يمكن تلقي التفضيل من منع امامة المفضول ولكن الغالب على الظن ان ابا بكر رضي الله عنه افضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر بعده افضلهم وتتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وقد روي عن علي رضي الله عنه انه قال خير الناس بعد نبيكم ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم بخيرهم بعدهما وفي رواية ولو شئت سميت الثالث لهذا قولنا ابديناه مجانبا للتقليد وجاريا على الحق الواضح ارشاد

ليس هذا مستفادا من نفي افضلية الغير بل هو مصرح في قوله خير منك

اهم
قال الاستثناء الخ

مما جاء به كل احد الا احدا اما مثل ذلك او دونه عليه فان الاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي
نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي عم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر
كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي
جاء
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي خير الناس بعد النبي عم ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رض لما قيل له ما توصي ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصي
ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فانها توالت في ايام ابي بكر من اجتماع
الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقمع اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام والطرافها
استظهارهم
وطي فارس من حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم واحوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب
المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وقتل عظيمهم الرئيس البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان
من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجماع الناس على مصحف واحد لصحيح ما كان لاهل العرب والتعوق وتجهيز جيوش الملك
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين وكونه ختنا للنبي عم على ابنتيه والاستحياء من اهل شيء ومن قوله
عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب تمسكت
الشيعة القائلون بافضليته علي رض تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رض وان كان صيغة جمع لانه روي حين دعا
وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا
انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال
علي وفاطمة وولداها ولا خفاء في ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف
وابناهما
في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد به علي واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في صلابته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في
هذه الكمالات كان افضل وقوله عم اقضاكم علي والاقضى اكمل واعلم وقوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من
هذا الطير فجاء علي واكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند

ظ النساء
ومنع
تمسكت الشيعة
فودهم الخ
ولا يخفى الخ
بعينيه صح
حديث المنزلة
تمسكوا بالامام والحسن ذلك من في عصره من الصحابة العظام
معه الخ

موسى افضل من هرون ومن كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا
يفتح الله تعالى على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم
يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه
فاتي به فبصق رسول الله في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله عم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عم
لعلي رض انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت
بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم
القيامة وقوله عم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك
فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه
وشدة ملازمته للنبي عم واستفادته منه وقد قال النبي عم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم
الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع
فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل
وهو اب من جميع العلوم
التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء
نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية
عن البيان ولهذا قال النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال
والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولا نعيم دنياكم عنه ازيد عندي
اهون عندي
من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم
سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وآثرهم خلقا وطلاقة وجه
حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن
مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افقههم

وقوله عليه السلام ص
كلل منهم يرجون الخ
علاها
فيهما صح
قال صح
من ابغضني فقد ابغض الله فالويل الخ
ابي الخ
واملك الخ
والله لنعيم الخ

السلام عليها رضي الله عنه

وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
سباق الامم ثلثة لم يكفروا
بالله طرفة عين علي بن ابي طالب
وصاحب ياسين ومؤمن آل فرعون
حبيب النجار ح

لنا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روى انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء
وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري
مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل ان المراد
بانفسنا النبي عم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص
به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان
يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان حيث قال في حق ابي بكر اخي وصاحبي في الغار
وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيها رأي وعند الاختلاف لم يكن يرجع
الى قول علي بل قد وقد ولم يكن رباطة الجاش التي هي شجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد
النبي عم من حادثات يكاد يذهب معها معالم الاسلام وليس الخطر في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر وحسن دعوته وحسن تدبيره
اقل من الخطر في قتل من تصدى على نفر من الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي عم واما حديث زهدهما
فغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح
حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رض ومن الصبيان
علي رض ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه وبه اهتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان ما بلي ابي بكر وعمر في الاسلام
امر على ان رجحان علي غني عن البيان   واما بعدهم فما ذكر من افضلية بعض الاولاد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة
وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي ان حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء
عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك
لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيما عداهم فقد ورد النص بان
فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت
الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم
ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح
واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات وقال النبي عم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عم ان فضل

كذا ص

البتة ص

ابي بكر وعمر رضي الله عنهما

نقل ص

جموم

لكنه م

العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عم ان فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وقال عم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشي
ليس بكفؤ للقرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا المعتبر الكفاءة في النكاح
لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة
الثواب وعلو الدرجة في الجنة ومن يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين
فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي عم اني تركت فيكم
ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في
اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى
انه عم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم
والهداية وكذا في العترة ولهذا قال عم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه   البحث السابع يجب تعظيم الصحابة
والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة
الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار
الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولامر النبي عم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث
قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا
نصيفه وقال عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رض والطعن فيهم بناء على حكايات
وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت
لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة
الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم
ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي   وتوقف على نقد هذا استقر آراء المحققين من علماء الدين
ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس
له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا منه لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس
بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب
البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي عم
رضي الله عنه

فيها خ

وعند ابدال علي ان القرشي ح

النبي ص

فكذا

[illegible]

المنقذين خ

الطاء خ

نفي الطعن قد ذكرت في المطولات
وصاحب نهاية العقول وشرح السعيد
فصلها واشبع الكلام فيها ح

اي صرفا للكلام القبيح ح

مقالات خ

اي علم النبي عليه السلام الى كلهم

خص عليا رض بتعليم تلك الاحوال والاحكام لما علم من اختصاصه بانه اهلها او علمها غيره ايضا لكنهم احتاجوا الى البيان والاستظهار او امر بمعاملتهم على وفقها من غير تعيين فنقول اما توقف علي رض في بيعة ابي بكر فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله عم لم يتسع للنظر والاجتهاد ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رض ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحاشى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع الحسنان رض عنه ولم ينفع وكان ما كان فلم يكن يرضى علي رض بذلك ولا اعانة عليه ولهذا قال رض والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لمقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدم عثمان رضي الله عنه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دم عثمان رضي الله عنه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأي بعض المجتهدين

وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رض والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله عم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عم ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحروب

واما في حرب الجمل قاتل علي رض طائفة من المسلمين على ما قال النبي عم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رض بعسكر مقدمهم عائشة في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رض بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك ان الطائفتين لما طالت محاربة علي رض ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره وكسرهم وقتل الاكثر منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو

للمحاربة مع علي
رضي الله عنه
تم

بتقد

لهم م

وحرصهم خ

سعيد بن زيد
ابا الاعور
العدوي القرشي
وهو احد العشرة
المبشرة بالجنة
اسلم قديما وشهد
المشاهد كلها مع النبي
صلى الله عليه وسلم
غير بدر شرح اسماء الرجال

فسوق اهو

الحرب خ

واستمرت خ

لقتل

وسعيد بن جبير

اجتهاده خ

الشرايط خ

بيعة علي رض والعدول عن طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رض حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان ولقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رض عند اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنهم والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رض حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رض لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب واما بعد فذهب الشيعة الى ان محاربي علي رض كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق وفي اغلب آرائهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رض لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسألة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسألة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رض يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على شرائط المذكورة في الاجتهاد ولا في كل من تخيل شبهة واتبعه وتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا واستكبروا استكبارا

وهذا تحقيق وضعهم فاسد
وتوهم كاذب باطل
م

بينهم م

واضرابه خ

تحت راية علي
رضي الله عنه م

تهييجا

الكل

الاكثرون خ

في حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكم من نصب الامام ومن تألف القلوب واجتماع الكلمة كما تحصل بالقتال
فقد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم بسنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح
الزوجين بان يبعث الحكمان من اهله وحكما من اهلها وغاية متمسكهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء
الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا الاصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر
فان قيل فيجب ان تكون الوقيعة في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروجا
عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة
قلنا مقاولاتهم ومخاشناتهم في الكلام كانت محض نسبة الى الخطاء وتنبيه على قلة التأمل وقصد الى الرجوع
الى الحق ومقاتلاتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة
لم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين
الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته واما بعدهم يعني ان ما وقع بين
الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل
بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد و
الحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من
لقي النبي عم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله عم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق
وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق
كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم
على اهل بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد
به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهد منه الجبال وينشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر
الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز
اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا على ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار
الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد
في الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد
طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت

اضطربت

٣٢٢

الاحوال واشتجرت الاهوال وحيث لا مفزع ولا منجا ولا ملتجأ الا الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال

خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عم وهما من اشراط الساعة

وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال
متواترا لمعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود انه قال قال رسول الله عم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب
رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله عم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة
وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله عم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه انه ذكر رسول الله عم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد
الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة يخلق الله متى شاء ويبعثه
نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى من الناس خوفا من الاعداء
ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عم وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا
اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي عم ولان
اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء
عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي
ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به
الناس ولان الاولى لا زمنه بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع
معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عم فعن رسول الله عم
انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال عم
كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حال مع امام الزمان حديث صحيح سوى
ما روي انه قال عم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن
مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة
فما يقال ان عيسى يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ
من اتباع النبي عم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه
بانبياء بني اسرائيل واما صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يجري على الهداية الى طريق
قتل الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال ابن قطام فيقتله

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: Ayasofya
Yeni: Hüseyin Paşa
Eski Kayıt No: 315